

[redacted]

Dla prenumeratorów

BIBLIOTEKI DZIEŁ WYBOROWYCH

HISTORYA
LITERATURY POWSZECHNEJ

z ilustracyami

przez

Juliana Adolfa Święcickiego



TOM VII, część I.

LITERATURA ZYDOWSKA.

Cena 2 reń.

W prenum. 26°/10

ODPOWIEDZIALNY ZA REDAKCYĘ WE LWOWIE

Edmund Kolbuszowski.

Adres wydawnictwa: Lwów, plac Maryacki l. 4

Pieniądze na prenumeratę należy nadsyłać wprost do Administracyi



HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ.

[redacted]

HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

z ilustracyami

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

TOM VII.

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.

[redacted]

HISTORYA

LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

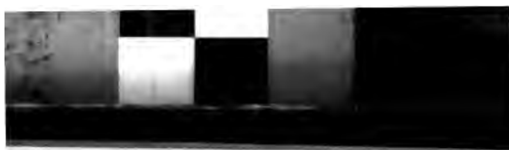
Z ILUSTRACYAMI

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

T. II, cz. I.

WARSZAWA
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.



Дозволено Цензурою.
Варшава, 12 Іюня 1903 года.

I.

Literatura apokryficzna.—„Pierwsza księga Makkabeuszów."—„Psalmy Salomona."—„Księga Mądrości Jezusa, syna Syracha" (Eclesiasticus). — „Księga o Tobicie i synu jego Tobijaszu.„ — „Księga o Judycie."

Widzieliśmy, że judaizm w wieku Chrystusa odznaczał się dwoma rysami zasadniczemi: namiętnością do prawa bożego i nadzieją lepszej przyszłości. Wszelako literatura, odzwierciadlając oba te prądy, uzewnętrznione w pomnikach literackich najróżnorodniej, przejawia jednocześnie i inne dążenia ze sfery życia duchowego, które nie stoją w bezpośrednim związku bądź z prawem, bądź z idejami mesyanicznemi. Literatura żydowska tego okresu — pisze Schürer — otwiera wzrokowi naszemu widnokrąg tak różnobarwny i tak rozległy, że prawie jest rzeczą niemożliwą wykryć spoistość wewnętrzną tych obrazów. Z całej tej pstrej różnorodności wyłania Schürer dwie grupy główne, *palestyńską i hellenistyczną*, jakkolwiek granica między temi grupami jest bardzo płynna. Pierwsza z nich w istocie swojej odtwarza taki judaizm faryzejski, jaki się ukształtował w Palestynie; druga zaś, bądź w formie, bądź w treści, przejawia wpływy hellenistyczne. Zresztą literatura judaizmu palestyńskiego, płynąca wyłącz-

nie z jednego źródła, jest, z bardzo małym wyjątkiem, nawskroś religijna, ma bowiem zawsze przed sobą, w tej czy owej formie, ten cel praktyczny, żeby utrwalić naród w prawie i w pobożności.

Literatura, którą obecnie zająć się mamy, nosi miano *apokryficznej*. „Apokryfos" jest wyrazem greckim, który oznacza coś nieznanego, tajemniczego, ukrytego. W zastosowaniu do ksiąg (ἀπόκρυφα z domyślnem βιβλία) użył tego wyrazu poraz pierwszy Klemens Aleksandryjski, określając nim naturę treści. „Tajemniczość" pism oznaczać miała ich naukę ezoteryczną, głębszą niż w innych księgach i nieznaną ludowi pospolitemu. Literaturę tego rodzaju miały prawie wszystkie starożytne systemy religijne. Z natury rzeczy ten sam wyraz *apokryf* oznaczał dalej takie pisma, które są *ukryte* bądź przy posiłkowaniu się niemi, bądź ze względu na ich pochodzenie. Z uwagi na treść ich tajemną, czytelnicy korzystali z nich prywatnie, skrycie, t. j. nie czytano ich na zebraniach publicznych, jako nie zaliczonych do ksiąg danego systemu, uznanych przez ogół. Taż sama tajemniczość osłaniała i pochodzenie apokryfów, gdyż albo twórcy ich byli rzeczywiście nieznani, albo też autor okrywał rozmyślnie tajemnicą fikcyjną swe utwory, żeby zdobyć większy szacunek dla swoich doktryn.

Pod nazwą Apokryfów Starego Testamentu rozumiemy cały szereg pism, które z Biblii greckiej przeszły do kościoła chrześcijańskiego, ale w Kanonie żydowskim nie istnieją. Apokryfy, będące „świadkami" duchowych prądów i dążności w łonie judaizmu od czasu utrwalenia się gminy drugiej świątyni, aż do rozdziału Synagogi od Kościoła, mają wartość niezaprzeczoną, jako źródła nieocenione dla badaczów, którzy chcą mieć pojęcie historyczne o powstaniu Kościoła chrześcijańskiego.

Porządek, w jakim uczeni nowsi rozbierają księgi apokryficzne, jest różny. Reuss rozpoczyna

od ksiąg Sybillińskich i księgi Judyt; E. Kautzsch w swem wydaniu przekładu Apokryfów i Pseudepigrafów na język niemiecki, podaje naprzód 3-cią księgę Ezdrasza; Cornill rozpoczyna od modlitwy Manassesa, którą wraz z greckiemi opracowaniami ksiąg Ezdrasza, Estery i Daniela uważa, i bardzo słusznie, za uzupełnienie Kanonu. Żeby nie rozrywać łączności utworów obu grup, któreśmy powyżej zaznaczyli, rozpoczniemy, idąc za Schürerem, od przeglądu ksiąg historycznych.

„Pierwsza księga Makkabeuszów", zamieszczona w Biblii greckiej p. t: μακκαβαίων, po krótkim rzucie oka na dzieje Aleksandra W-go i podział monarchii między następców (1, 1—10), opowiada historyę ludu żydowskiego, w porządku ściśle historycznym, od r. 175—135 przed Chr. Kautzsch ujął treść tej księgi w 5-u rozdziałach następujących: 1) Srogie prześladowanie Żydów wiernych prawu przez Antyocha Epifanesa (I, 11—67); 2) początek powstania makkabejskiego pod wodzą Mattathiasa i jego synów, oraz walki z Syryjczykami aż do śmierci tego kapłana (II); 3) czyny i losy Judasza (III, 1—9, 22); 4) wznowione prześladowania ze strony Syryjczyków, wybór Jonathana na wodza i zwycięztwa jego aż do chwili zdrady Tryfona (IX, 23—12, 54) i 5) wybór Szymona, jego czyny i losy aż do morderstwa, spełnionego na nim przez Ptolomeusza i wstąpienia na tron Jana Hyrkana (XIII, 1—16, 24). Że księga ta była pierwotnie napisana po hebrajsku i dopiero później przełożona na język grecki, świadczą, oprócz tytułu, Origenes i S-ty Hieronim. Że bezpośrednio po wojnach makkabejskich musiały powstać liczne sprawozdania piśmienne, które stały się źródłem dla autora naszej księgi, to zdaje się nie ulegać wątpliwości, autor bowiem nie mógłby, żyjąc znacznie później, (pomiędzy r. 100 a 70 przed Chr.), opisywać wypadków z taką ścisłością, gdyby nie posiadał źródeł piśmiennych. Wszyscy uczeni stwierdzili wia-

[redacted]

rogodność tej księgi, którą Cornill nazywa *eine Quelle allerersten Ranges*, gdyż autor opowiada trzeźwo, przedmiotowo, dalekim będąc zarówno od wszelkiej chełpliwości narodowej, jak i od uciekania się do jakichkolwiek cudów. Autor, kochając swój lud, cieszy się z czynów bohaterskich, które go do odrodzenia prowadziły, wszelako nie zaślepia go wcale nienawiść do innych ludów, a pobożność autora, wolna od wszelkich zarzutów, daleka jest przecież od faryzeizmu fanatycznego. Ma on świadomość zupełną, że epoka tworcza religii izraelskiej już przeminęła i że proroctwo zamarło, a nadziejom pozagrobowym wcale się autor nie oddaje. Wszystkie te dane jak niemniej zaznaczony przez Schürera pierwiastek dynastyczny, t. j. podniesienie zasług Makkabeuszów, pozwalają przypuszczać, że autor był Saduceuszem.

Jako historyk, autor 1-szej księgi Makkabeuszów, przy całej wiarogodności swojej, nie jest wolny od pewnych usterek, nieodłącznych od dziejopisarstwa owej epoki. Razi nas mianowicie przesada w cyfrach wrogów, zwyciężonych i zabijanych przez Żydów, które to cyfry mógł zresztą autor podawać w dobrej wierze, opierając się na informacyach podaniowych. Autor kładzie w usta swym bohaterom długie mowy, zgodnie z metodą historyografii starożytnej; posiłkuje się stylem czysto opowiadawczym, na modłę utworów starotestamentowych, a posiada obfitość dat specyalnych. Wreszcie dodać potrzeba, że autor, zajęty wyłącznie sprawami żydowskiemi, wykazuje bardzo słabą znajomość wszelkich stosunków zagranicznych. Podajemy tu w przekładzie własnym, podług Kautzscha, opowieść o początku powstania:

„Do miasta Modein przybyli posłowie królewscy, którzy mieli zmuszać do odszczepieństwa i zniewalać do składania ofiar (pogańskich). Jakoż zbiegło się wielu z Izraela, a przybył także i Mattathia z synami. Wówczas podnieśli

się posłowie królewscy i tak mówili do niego: Jesteś w tem mieście zwierzchnikiem poważanym i wielkim, a silnym przez synów swoich i braci. Więc wystąp najpierwszy i uczyń, co król rozkazał, jak uczyniły wszystkie narody i męże judzcy i pozostali w Jerozolimie. I ty i dom twój będziecie należeć do przyjaciół króla; ty i synowie twoi będziecie uczczeni złotem i srebrem i podarunkami obfitemi. Ale Mattathias, odpowiadając, zawołał głosem donośnym: Gdyby wszystkie ludy, które się znajdują pod władzą króla, były mu posłuszne, gdyby każdy z tych ludów przestał być wierny religi ojców i szedł za rozkazami królewskiemi, ja jednak, wraz z synami i braćmi mojemi wytrwam w przymierzu, zawartem przez Boga z ojcami naszymi. Niech nas Bóg strzeże od tego, żebyśmy mieli zdradzić swe prawo i jego postanowienia. Nie będziemy posłuszni prawu króla i nie odstąpimy od religii naszej ani na prawo, ani na lewo. Gdy się ta mowa skończyła, wystąpił wobec wszystkich jakiś Żyd, który chciał, zgodnie z rozkazem króla, złożyć ofiary na ołtarzu. Mattathias, widząc to, spłonął i zatrzęsły się jego wnętrzności. Dając upust swobodny gniewowi swemu, jak się to należało, podbiegł, uśmiercił Żyda przy ołtarzu, zabijając natychmiast i urzędnika królewskiego, który miał zmuszać do ofiary, a w końcu rozwalił ołtarz, postąpiwszy w gorliwości swojej dla Prawa tak samo, jak uczynił Pinehas przeciw Zimriemu, synowi Saula. Następnie Mattathias wołał głosem gromkim po całem mieście: Każdy, kto dba o prawo i przymierze w całości utrzymać pragnie, niech śpieszy za mną. Jakoż i on i synowie jego uciekli w góry, pozostawiając w mieście całe swe mienie".

Że Żydzi opiewali swe klęski narodowe i w pieśniach, dowodzą psalmy z epoki Makkabeuszów (44, 74, 79 i 83), których treść świadczy wyraźnie, że mogły one powstać tylko w tym czasie, tak jak greckie „Psalmy Salomona" Ψαλμοί Σαλομῶντος, napisane pierwotnie po hebrajsku, a przejęte nawskroś duchem judaizmu faryzejskiego, powstały po zdobyciu Jerozlimy przez Pompejusza.

Że psalmy te, wydane poraz pierwszy przez Jezuitę de la Cerda w r. 1626, a ostatecznie i najdokładniej przez Gebhardta w r. 1895, nie pochodzą bynajmniej od Salomona, przekonać się łatwo z ich treści, która wskazuje wyraźnie, że te utwory pseudoepigraficzne, t. j. mające fałszywy nadgłówek,

powstały pomiędzy r. 63 a 45 przed Chr. w Palestynie. Jakoż psalmy te stanowią doskonałe odzwierciedlenie tych wszystkich uczuć, ideałów, dążeń, oraz nadziei mesyanicznych, silnie spotęgowanych, jakie judaizm palestyński piastował we wnętrzu swojem na krótko przed urodzeniem Chrystusa. Że psalmy powstały ze środowiska faryzejskiego, świadczy, między innemi, to nietajone zadowolenie, z jakiem przyjmują one upadek dynastyi hasmonejskiej, poczytywany przez autora za sprawiedliwe zrządzenie boże. W wiernym obrazie pobożności faryzejskiej owego czasu, nawskroś zewnętrznej, tkwi znaczenie teologiczne „Psalmów Salomona". Rozdzieliwszy Żydów na pobożnych i bezbożników, t. j. na Faryzeuszów i Saduceuszów, autor zalicza do kategoryi pierwszej tych wszystkich, którzy przestrzegają najściślej wszelkich formułek faryzejskich, przyrzekając im zmartwychwstanie do życia wiecznego w królestwie niebieskiem, w drugiej zaś umieszcza bezbożników, skazanych na potępienie wiekuiste. W psalmach ostatnich, przeniknionych ideją mesyaniczną, autor zapowiada, że syn Dawida, jako monarcha izraelski, oczyści z pogan Jerozolimę i unicestwi bezbożników (17, 21 — 25), a objąwszy pod berłem swojem wszystkich pogan, którzy przyjdą dobrowolnie podziwiać jego wspaniałość, zjednoczy rozproszonych po całym świecie członków ludu bożego (17, 30—32).

Podajemy w przekładzie własnym, podług Kittela, psalm 17, który doskonale charakteryzuje ciemnotę religijnych pojęć faryzeizmu:

Królem naszym, ty Panie, jesteś sam i wiecznie,
w tobie dusza się nasza rozpływa, o Boże!
Czem jest życia ludzkiego trwałość na tej ziemi?
a tak długie są również nadzieje człowieka!
Wszelako ufność nasza w Bogu, Zbawcy naszym,
gdyż moc Boga naszego i litość—są wieczne!
On przez Prawo narodom króluje na wieki!...

Tyś królem Izraela uczynił Dawida
i przysiągłeś mu, Panie, że nasienie jego
po wsze czasy królestwo z twej łaski utrzyma.
Lecz bezbożni powstali przeciw nam, grzesznikom,
nas gnębią ludzie, którym nic nie przyrzekałeś
i rabują, czci twemu nie dając imieniu.
Owładnęli koroną, chełpiąc się w swej dumie,
tron Dawida w swej pysze zburzyli zuchwałej.

Ty, Boże, ich nasienie precz z kraju wyrzucisz,
gdy obcy, nie z krwi naszej, przeciw nam wystąpił.
Podług grzechów ich raczysz zapłacić im Panie,
żeby im się to stało, na co zasłużyli!...
Bóg nie będzie miał dla nich miłosierdzia swego,
On nikogo w tym rodzie nie puści bez kary,
wierny swoim wyrokom, które światem rządzą.

Bezbożnik kraj nasz dawnych pozbawił mieszkańców,
naraz młodzież i starce i dziatwę zabrawszy.
Na zachód w swoim gniewie szalonym ich pędzi,
bezlitosnem szyderstwem gnębi rządców kraju.
W barbarzyństwie swem wszelkie czynił nieprawości
z sercem bardzo dalekiem od Boga naszego!
I co czynią poganie w swych miastach podbitych,
on to wszystko uczynić śmiał w Jerozolimie.

Przystały do nich dzieci przymierza
pośród narodów mieszanych;
między niemi nie było nikogo,
ktoby wierność lub też miłosierdzie
w Jeruzalem wykonywał jeszcze.
Więc przed niemi trwożnie uciekali
bogobojnych zgromadzeń członkowie,
jako wróble z gniazda wystraszone.
Po pustyni błąkali się, żeby
od występku ocalić swe dusze;
Dla bezdomnych już skarbem to było,
że choć życie uratować mogli.
Skoro byli po całej ziemicy
rozproszeni przez wrogów bezbożnych,
wówczas nawet wstrzymało się niebo
od wylewu swych deszczów na ziemię.
I wstrzymały swą wodę źródliska,
co od wieków z głębi gór tryskają,
bo nikogo pośród nich nie było,
coby w Prawo, w *Sprawiedliwość* wierzył.

Wejrzyj na nich, o Panie, i króla
racz im zesłać w potomku Dawida,
żeby w czasie, przez ciebie wybranym,
Izraelem, swym sługą kierował.
Obdarz siłą go Panie potężną,
żeby władców zgruchotał bezbożnych,
by oczyścił Jeruzalem z pogan,
którzy gród ten bezlitośnie depczą.
Sprawiedliwy i mądry on, Panie,
precz grzeszników z dziedzictwa wypędzi,
jako garnek ich pychę rozbije.
On grzeszników tych całe istnienie
swą żelazną rozmiażdży maczugą.
On bezbożnych unicestwi pogan—
tylko ust swych wyrazem jedynym!
Jego groźba niech pogan rozproszy
i niech wszystkich nawróci grzeszników,
zgodnie z serca swojego myślami.

Wówczas król ten lud święty zgromadzi,
by nim odtąd rządził sprawiedliwie,
by szczepami pokierował ludu,
który Pan nasz, jego Bóg uświęcił.
On bezprawia śród nich nie dopuści,
nie zamieszka u niego złoczyńca,
bo on zna ich, jako synów Boga.
Podług szczepów on ziemię rozdzieli
i nie będą mieszkać z nimi obcy.
Będzie szczepom i ludom królował,
zgodnie z swoją mądrością i prawem.

I pod jarzmem swem ludy pogańskie
będzie trzymał, by jemu służyły;
wobec świata całego on jawnie
będzie Pana wysławiał nad Pany!...
Jeruzalem oczyści, uświęci,
jak to niegdyś na początku było,
że narody przyjdą z krańców ziemi,
aby jego podziwiać wspaniałość,
przynieść w darze synów wyczerpanych
ujrzeć wielkość, z jaką Pan króluje.

A on będzie panował nad nimi,
jak król prawy przez Boga wybrany
Za dni jego grzech się nie pojawi,
bo już wszyscy poddani są święci,
a ich królem pomazaniec boży.

. . . .

A oto jaką autor kończy modlitwą psalm 18-y:

Panie, łaska twa wieczna nad rąk twych dziełami!
Izraela w bogate uwieńczyłeś dary!...
Patrzą nań oczy twoje, by nie cierpiał braku,
najbiedniejszych błaganie twych uszu dosięga.
W swych wyrokach masz litość dla świata całego,
a swą miłość na dzieci zlałeś Izraela.
Ty nad nimi opiekę sprawujesz łaskawą,
jak nad swym *pierworodnym i jedynym synem*.
boś z obłędów bezwiednych korne wyrwał dusze!...
Na dzień łaski swej zbawczej oczyść Izraela
na dzień sądu, gdy Messyasz królestwo otrzyma.

Czyż nie miała oddziaływać zabójczo na charakter Żydów taka teologia faryzejska, która pozwalając Bogu tylko na miłosierdzie względem wszystkich, zabezpieczała jego miłość wyłącznie dla Izraela, jako dla „Syna jedynego?" Czyż Żydzi mogli się nie zasklepić w swej wyłączności nienawistnej względem innych ludów, skoro oni jedni mieli panować nad światem i trzymać pod jarzmem wszystkie ludy?

Za koronę apokryfów uważają hebraiści „Księgę mądrości Jezusa, syn Siracha", jeden z najcenniejszych płodów literatury izraelskiej. Jak wysoko cenił tę księgę Kościół starożytny, świadczą określenia jej w Biblii greckiej (ἡ πανάρετος σοφία=mądrość najcnotliwsza) i w łacińskiej (*Ecclesiasticus* = śród ksiąg kościelnych wybitna). Aż do czasów ostatnich znaliśmy księgę Jezusa tylko w przekładach greckich (Σοφία Ἰησοῦ Σειράχ) i syryjskich, pomimo, że oryginał tej księgi napisany został po hebrajsku, jak świadczy Ś-ty Hieronim, który go widział. Dopiero w r. 1898 odkryto fragmenty hebrajskie tego dzieła, pochodzące ze słynnej *genizy* w Kairze. Owa „geniza", będąca kiedyś przynależytością „synagogi Ezdrasza", słynęła oddawna, jako skład ksiąg i dokumentów hebrajskich, wyszłych z użycia, które składali tutaj pobożni Izraelici, „nie chcąc niweczyć

tekstów z imieniem Boga". Pierwszy Jakób Safir Halevi wtargnął, nie bez wielkich trudności, do tego, jak się wyraża, *depôt mortuaire*, ale nie mogąc wytrwać dłużej nad dwa dni w niezdrowem powietrzu tego przybytku, nie wiele uniósł zdobyczy. Dopiero w r. 1897 prof. Schechter z Cambridge, otrzymawszy pozwolenie od wielkiego rabina gminy izraelskiej do zabrania wszystkich ksiąg z „genizy", złożył w bibliotece uniwersytetu w Cambridge wszystkie te skarby, wypełniające dzisiaj halę obszerną. Otóż w skarbie tym, który zawiera dokumenty wielkiej wartości dla historyi literatury żydowskiej, odnalazł Schechter drugą seryę fragmentów z księgi Jezusa, które wraz z fragmentami, zakupionemi poprzednio na wschodzie przez panie Lewis i Gibson, oraz z innym fragmentem, przywiezionym dawniej z Kairu przez Sayce'a, do biblioteki Oksfordskiej, odtwarzają większość rękopisu hebrajskiego. Rękopis ten jest widocznie kopią z oryginału, dokonaną przed wiekiem XII po Chr. Język tego dokumentu jest wogóle, podług Leviego, zgodny z językiem biblijnym, wolny zupełnie od samogłosek greckich, ale skażony mnóstwem arameizmów i rabbinizmów, które przytrafiają się poraz pierwszy dopiero po erze chrześcijańskiej. Wiek Jezusa, syna Siraha, można określić z pewną ścisłością. Tłomacz grecki księgi Jezusa zaznaczył w przedmowie, że jest wnukiem autora i że przybył do Egiptu w r. 38-m panowania Euergetesa. Że zaś przydomek ten mieli tylko dwaj Lagidzi Ptolomeusz III (247—222) i Ptolomeusz VII (170—116), a pierwszy z nich panował lat 25, więc tłómacz mówi o drugim, to znaczy, że przybył do Egiptu w r. 132. Otóż, dorzucając do tej cyfry średnią liczbę lat, rozdzielających dziada od wnuka, sięgniemy do pierwszej połowy, a może nawet pierwszej ćwierci wieku II-go przed Chr. Zato nie wiemy wcale, jakie stanowisko zajmował w społeczeństwie żydowskim Jezus ben Sira. Ze względu na panegi-



Facsimile z księgi Siraha.

ryzm, z jakim pisarz ten mówi o Aaronidach, a nadewszystko o kapłanie Simeonie, synu Oniasza, hebraiści przypuszczają zgodnie, że albo Jezus był sam kapłanem, albo, co najmniej, żył pośród kapłanów i przesiąkł duchem klerykalnym. Odkryty świeżo tekst hebrajski dzieła Jezusa wydał wraz z przekładem starannym na język francuski i bardzo licznemi komentarzami prof. Izrael Levi, podług którego podamy kilka wyjątków w przekładzie własnym. Fritzsche rozdzielił całą księgę Jezusa na siedem grup: 1) istota mądrości (1_{1} – 16_{21}); 2) Bóg w stworzeniu i stanowisko w niem człowieka (16_{22}–23_{27}); 3) mądrość i prawo, ze wstępem, wysławiającym mądrość i Pismo św. (24_{1}–30_{27}); 4) mądre i sprawiedliwe postępowanie człowieka, zakończone modlitwą ludu bożego o łaskę, pomstę i ratunek (30_{28}–36_{22}); 5) nauki i przypomnienia o stosunkach społecznych, (36_{23}–39_{11}); 6) stworzenia boże i stanowisko śród nich człowieka (39_{12}–42_{14}); 7) pochwała Boga, płynąca z jego tworów i z historyi ludu izraelskiego (42_{15}–50_{26}). Księgę kończą: epilog autora (50_{27-29}), modlitwa dziękczynna za wyratowanie z licznych a ciężkich niebezpieczeństw życia i skarg potwarczych(51_{1-12}), a wreszcie zachęta do uprawiania mądrości, oparta na własnem doświadczeniu autora 51_{13-30}).

Księga Siracha, której tytuł pierwotny do nas nie doszedł, pomimo pewnych oznak pokrewieństwa z „Przypowieściami Salomona," różni się od nich bardzo silnie. Wprawdzie trudno wykazać, żeby Ecclesiasticus trzymał się planu jasno określonego, gdyż i tu także spotykamy wiele przysłów luźnych, wszelako po większej części grupują się one w ustępy, które w rękopisach i wydaniach były opatrzone nagłówkami. Wogóle księga Siracha nie przedstawia się wcale jako praca zbiorowa z różnych epok, lecz jako dzieło jednego moralizatora i myśliciela, który w niem składa owoce doświadczeń własnych ku pożytkowi ogólnemu. Jakoż wszelkie wysiłki

krytyków, dążące do rozczłonkowania całej księgi na odrębne warstwy różnych autorów i czasów, okazały się bardzo dowolne i pozbawione podstaw rzetelnych. Mądrość, którą przedstawia ta księga, już znamy: jest ona praktyczna, pobożna, moralna, a w myślach i wyrażeniach bardzo trzeźwa. Nawet przy traktowaniu przedmiotów, nadających się do badań głębszych, filozoficznych, autor nie przekracza nigdy tych granic, które wyrobiła sama w sobie pierwotna religia izraelska. O śmierci, o świecie podziemnym, o odkupieniu nie masz w Sirachu nic więcej ponad to, co się znajduje u starożytnych, a Mesyasz nie wystąpił tu jeszcze z głębin ukrycia wiekuistego. Dopiero pod koniec księgi forma jej nabiera więcej polotu, gdy autor przy rozważaniu natury wysławia jej twórcę, a następnie ogarnia „w małym eposie narodowym szereg bohaterów izraelskich od czasów najdawniejszych aż do najmłodszych.” Po za tem cała księga obraca się w sferze mądrości nawskroś praktycznej. Autor wprowadził do kręgu swych rad i spostrzeżeń cały obszar życia ludzkiego w rozlicznych jego rozgałęzieniach i stosunkach, ażeby ludziom na wszystkich możliwych stanowiskach i we wszystkich okolicznościach życia dostarczyć wskazówek odpowiednich. Naucza tedy, jaki ma być stosunek wzajemny ludzi niższych i wyższych, biedaków i bogaczów, niewolników i panów, młodzieży i starców, dzieci i rodziców, żon i mężów. Nie brak też mnóstwa rad i przestróg, jak postępować w szczęściu i w niedoli, w chorobie i zdrowiu, jak poczynać sobie w stosunkach z mędrcami i z nieukami, z łotrami i z uczciwymi, w interesie, w handlu, w zawodzie, w domu własnym i t. p. Dalej poucza autor, jakie ma obowiązki względem siebie każda jednostka, jak powinna pielęgnować ciało i kształcić ducha, jak się zachowywać w stosunkach towarzyskich i polity-

cznych. Moralność autora jest wszędzie utylitarna, a zdarza się nawet, że Sirach zaleca ją także gwoli zyskowi osobistemu i ze względu na ludzkie języki. Celem życia — podług autora — jest zdobycie szczęścia, które osiągamy przez bojaźń Bożą, a za pomocą mądrości, uwidocznionej przez Boga w tworach wszechświata i objawionej Izraelowi — w Prawie.

Mądrość swoją złożył Jezus Sirach w formie poetyckiej, rytmicznej, t. j. w znanych nam już dwuwierszach, zbudowanych zwykle prawidłowo, z zachowaniem paralelizmów. Oto wyjątki w przekładzie naszym podług prof. Ryssela:

Wszelka wiedza pochodzi od Pana
i w nim stale od wieków istnieje.
Piasek morski i krople deszczowe,
dnie wieczności—któż policzyć może?...
Wzniosłość nieba i szerokość ziemi
i ocean i mądrość — któż zgłębi?

. . . .

Bojaźń boża—początkiem mądrości!..

. . . .

Chcesz zdobyć mądrość—przepisów się trzymaj,
A Bóg cię wnet nią wzbogaci.
Czynem i słowem czcij ojca swego,
błogosławieństwem on cię obdarzy.
Skoro ojciec błogosławi dzieciom,
ich siedziby odporność zdobędą,
lecz je zniszczy przekleństwo matczyne!...

. . . .

Czynności swe, synu, wypełniaj w pokorze,
a będziesz przez ludzi pobożnych kochany.
Im czujesz się większy—tem bardziej się zniżaj,
a znajdziesz łaskę u Boga.
Nie sięgaj po rzeczy zbyt trudne dla ciebie
i tego, co wyższe nad siły—nie badaj!...
Myśl o tem jedynie, co tobie zlecono;
bez rzeczy tajemnych obywać się możesz.

. . . .

Biedaka, który prosi, nie odpychaj, synu,
od nędzarzów swojego nie zwracaj oblicza.
Do przekleństwa powodów nie dawaj nikomu;
bo jeśli kto cię przeklnie pod wpływem goryczy,
Stwórca próśb jego wysłucha!...
Niechaj wszyscy kochają cię w gminie;
przed wyższemi nie zadzieraj głowy;
Ku biedakom nakłoń uszy swoje,
i przyjaźnie zaspokój ich prośby.
Uciśnionych—z rąk ciemięzcy ratuj
i gdy sądzisz—nie bądź małodusznym!
Męża matki zastępuj sierotom,
a zostaniesz synem Najwyższego,
ukochanym więcej, niż przez matkę.

. . . .

Nie powściągaj mowy swojej,
gdy czas jeszcze na ratunek.
Zażywaj swej mądrości, żeby zdobyć sławę,
gdyż mądrość mową okażesz,
i wykształcenie—słowami.
Nie przecz prawdzie i wstydź się nieuctwa,
miej odwagę przyznawać swe grzechy
i pod wodę płynąć nie usiłuj!...
Rządzić sobą nie pozwól głupcowi;
nie miej względu na możnych osoby!...
Aż do śmierci walcz zawsze o prawdę,
a Pan będzie sam walczył za ciebie.

. . . .

Wolałbym raczej mieszkać z lwami i smokami,
niżeli w jednym domu żyć ze złą niewiastą.
Złośliwość żony twój wygląd tak zmieni,
że będziesz miał mroczne oblicze niedźwiedzia.
Siedząc w kole najbliższych, mąż takiej niewiasty
będzie wzdychał bezwiednie a gorzko.
Wobec złości kobiecej żadna złość nie straszna!
Czem są piasku ławice dla słabych nóg starca,
tem swarliwość niewiasty dla męża cichego.
Piękność kobiety niech cię nie uwodzi,
ani goń także za majątkiem żony.
Hańba to wielka i gniew bezgraniczny,
gdy żona swego męża utrzymuje
Serce rozdarte i smutne oblicze
i cierpień mnóstwo da ci zła małżonka.
Ręce ma gnuśne i kolana drżące
żona, co męża *szczęśliwym nie* czyni.

Z kobiety wyszedł początek grzechu
i przez nią wszyscy ginąć musimy.
Nie pozwól wodzie przerywać grobli,
ani złej żonie ustępuj władzy.
Skoro nie idzie z tobą dłoń w dłoni,
wręcz ją odetnij od swego ciała.
Synowi, małżonce, druhowi, czy bratu
nie poddaj się nigdy, dopóki żyw jesteś.
Dopóki w swem ciele czujesz tętno życia,
nikomu swojego nie ustępuj miejsca.
Nikomu pieniędzy nie oddawaj swoich,
byś o nie sam później kołatać nie musiał.
Toż lepiej niech ciebie dzieci twoje proszą,
niż żebyś ty patrzył na ręce swych synów.
. . . .

Zlituj się, Panie, nad nami, spojrz na nas Boże wszechmo-
[cny
i niechaj wszyscy poganie odczują trwogę przed tobą.
Podnieś swą rękę przeciw ludom obcym,
niech twej potęgi doświadczą!
Tak jak nam niegdyś przed ich oczami
Tyś się objawił w świętości swojej,
tak w obliczu naszem okaż się potężnym względem nich.
Bodajby wreszcie uznali, jak my to uczyniliśmy,
że po za tobą, o Panie, innego nie ma już Boga!
Odnów swe znaki, powtórz swe cudy,
podnieś dłoń swoją, ramię swe prawe.
Zbudź grozę swoją, przerażaj gniewem,
wyniszcz opornych, w proch zetrzyj wroga!...
Przyśpiesz swój wyrok, przysięg pamiętny
zagrzmij po świecie czynami!
Niech ci, co siebie za bezpiecznych mają,
od gniewu twego jak od ognia szczezną!
A tych, co lud twój nieprawnie ciemiężą,
upadek blizki niech będzie udziałem!
Racz głowy książąt, swych wrogów, zdruzgotać,
skoro wołają: „i któż jest nad nami!?"
Połącz znów w jedność szczepy Jakóbowe
i zwróć im kraj ich jak od wieków było!
Weź w pieczę lud swój twem imieniem zwany,
gdyś pierworodztwo dał Izraelowi!
Okaż dla grodu swej świątyni litość,
dla Jeruzalem, w której wypoczywasz!
Wypełnij Syjon łaską swych obietnic
a swą świątynię—wspaniałością swoją.
Okaż dowody dawnym sługom swoim,
spełń obietnice w imieniu twem dane!

Daj tym zapłatę, którzy ci ufają
i niech się spełnią proroków twych słowa.
Modlitwy sług swych wysłuchać racz Panie,
wedle miłości dla ludu swojego!
I niechaj wszystkie wierzą krańce ziemi,
żeś Panem naszym, żeś Bogiem jest wiecznym.

W wierszu trzecim od końca u Ryssela, który tłómaczy podług przekładu greckiego, jest mowa o błogosławieństwie Aarona, nie istniejącem w kopii hebrajskiej. Wogóle przekład grecki różni się znacznie w bardzo wielu miejscach z oryginałem hebrajskim, jak to przekonaliśmy się z porównania przekładów Leviego i Ryssela. A oto teraz przytaczamy, podług Leviego, wyjątek o śmierci, który świadczy, że autor miał w tym względzie pojęcia nawskroś epikurejskie:

O! jakże jest gorzka myśl o tobie, śmierci,
dla tego, co szczęścia w spokoju zażywa,
Co wszystko pomyślnie zdobywa bez troski
a siły mu nie brak do nowych rozkoszy!
Lecz jakże jest słodkie twe prawo, o śmierci!
dla tego, co ciągle potyka się, pada
i wszelką, złamany, utracił nadzieję.
(XLI, 1—2).

Nietylko cielesna, lecz i duchowa istność ludzi ogranicza się jedynie do ziemi, nieśmiertelność bowiem człowieka widzi ben Sira nie w życiu pozagrobowem, ale w sławie jego światowej:

Ciało człowieka jest marnością tylko,
sława cnót jego nigdy nie zaginie.
Dbaj o nią, gdyż ci towarzyszyć będzie
potężniej, niźli skarby najcenniejsze.
Szczęście za życia trwa bardzo niedługo,
lecz szczęście sławy żadnych granic nie ma.
(XLI, 11—13).

Tę samą myśl wyraża autor w swem słowie wstępnem do „Pochwały Patryarchów”.

Władcy kraju—za swe rządy, ludzie sławni—za potęgę,
Radcy—za swój rozum wielki, wieszcze—za swój dar proro-
Książęta—za politykę, a wodzowie za swą dzielność, [czy,
Mówcy uczeni—za wiedzę, a urzędnicy za służbę;
I poeci znakomici i pisarze moraliści,
I bogacze i bezsilni, którzy na nich się oparli—
Wszyscy mieli cześć za życia, byli wówczas wysławiani.
Z nich niektórzy zostawili imię, które jest ich sławą,
Inni, ginąc, zaginęli, pamięć po nich nie została.
Jakby wcale nie istnieli—oni sami i ich dzieci.
Lecz nadzieja ludzi zacnych nie zostanie zawiedziona;
Dobrodziejstwa ich przetrwają wraz z potomstwem, a dzie-
[dzictwo
Spadnie wnukom i na wieczność pamięć po nich pozostanie.
(XLIV, 3—13).

Ecclesiasticus—pisze Levi—przedstawia dziwną mieszaninę uczuć religijnych najpodnioślejszych i epikureizmu *le plus terre à terre*. Jeżeli *Kohelet* po długich sporach wszedł ostatecznie do Kanonu żydowskiego dzięki temu, że był przypisany Salomonowi, to *Ecclesiasticus* miał przeciw sobie nietylko treść, owianą tu i owdzie tchnieniem zanadto ziemskiem, ale i skromne nazwisko autora, nie nadające dziełu większej powagi. To też jeszcze w III i IV w. po Chr. rabini zwracali uwagę na niedoskonałości tego dzieła, a babiloński rabbi Józef zaznacza wyraźnie, że w tej księdze jest mieszanina dobrego i złego. Abbaie zarzuca autorowi: *mizogynię*, tj. surowość, z jaką się autor wyraża o kobietach; *epikureizm*, który mu doradza odrzucić wszelkie cierpienie i *mizantropię*, niedowierzającą żadnym uczuciom przyjacielskim. Wszystkie te rysy można wprawdzie odnaleźć i w Kohelecie i w przysłowiach, ale nie tak spotęgowane. Przysłowia nie mówią, jak ben Sira: „oddal się od wrogów swoich, a strzeż się przyjaciół swoich". Jeszcze bardziej odstraszała rabinów *mysogynia*, którą ben Sira przedstawia bardzo jaskrawo. Kobieta ma u niego wszystkie wady: jest gadatliwa, nieumiarkowana, bezczelna, bezwstydna, złodziejka

i t. p., a jej „dobroć jest gorsza od złości męzkiej". „Córka — pisze ben Sira — jest dla ojca skarbem zwodniczym, który ustawicznie troską przejmuje. Gdy jest młoda—lękasz się, żeby nie była shańbiona lub nie została starą panną; gdy wyjdzie za mąż — drżysz o to, żeby nie była znienawidzona, bezpłodna lub niewierna". „Mój synu, strzeż córki swojej, niech ona żadnemu mężczyźnie oblicza swego nie pokazuje" i t. d. (XLVII, 9 — 14). Jeszcze silniej odbija epikureizm Ben Siry od nauki biblijnej. Gdy Izajasz sroży się przeciw tym, którzy mówią: „jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy", ben Sira tworzy z tego aforyzmu stałą zasadę postępowania: „Jeśli masz środki, oddaj się przyjemnościom życia i zgodnie z zasobami swemi używaj, pamiętając, że śmierć nie chybi i że w *Szeol* (świecie podziemnym) niema rozkoszy". Podług Leviego, ben Sira w czasie podróży swoich zetknął się z cywilizacyą grecką, która na jego utwór oddziałała, nie ulega bowiem wątpliwości, że po za pewnemi ideami, wspólnemi wszystkim moralistom, pokrewieństwa Ben Siry z Eurypidesem, tudzież z moralistami greckimi, zwłaszcza z Teognisem, nie są bynajmniej przypadkowe. Wobec tego *Ecclesiasticus* uważać trzeba za najdawniejsze świadectwo wpływów helleńskich na judaizm.

Wyjątkową uwagę poświęcić należy poglądom Siracha na *mądrość*, których dalszy rozwój pod wpływem helleńskim spotykamy w filozofii żydowsko-aleksandryjskiej. Widzieliśmy, w jaki sposób „Przysłowia Salomonowe" uosobiły Mądrość. Toż samo czyni i Ecclesiasticus, poczytując ją za pierwsze stworzenie boskie, za narzędzie, przy pomocy którego nastąpiło stworzenie świata. „Korzeniem tej Mądrości jest Istota Najwyższa, która się przejawia tylko przez nią, która rozlała ją na wszystkie swe twory". Autor powraca nieustannie do wielkiej roli moralnej, *jaką w* swiecie odgrywa Mądrość.

Ona to daje życie stworzeniom swoim i podtrzymuje tych, którzy jej szukają. Jako szafarce błogosławieństw Pana, powinniśmy jej oddawać kult prawdziwy, gdyż kochać ją jest to kochać Stwórcę. Mądrość, która zresztą przejawia się niewielu najlepszym z pośród nas i która jest najściślej związana z Zakonem, „sławi sama siebie, jest czczona przez Boga i wysławiana śród swego ludu; w zgromadzeniu Najwyższego otwiera swe usta i sławi siebie w obliczu jego potęgi”. Oto jak Mądrość mówi o sobie:

Jam wyszła z ust Najwyższego
pierwsza—przed jego tworami.
Jam światło stałe niebu uczyniła
i jak mgła pokryłam ziemię.
W górnych krainach miałam siedlisko
siedziba moja na chmur kolumnie.
Jam to widnokrąg niebieski obiegła
jam w oceanu głębiach przebywała.
I w falach morskich i na wszyskich lądach
i pośród ludów ja sama *tworzyłam*.

Trudno określić ściślej rolę Mądrości w stworzeniu świata. Bóg, istota najwyższa, transcedentalna, mógł działać tylko przez pośredników swoich, do których należy Mądrość jako narzędzie Boga. Odegrała ona taką rolę, jak ów Duch boski, który unosił się nad chaosem pierwotnym i który naprzód wytworzył światło, odzwierciedlone w późniejszym wizerunku jego zmysłowym—w słońcu. Oto gdzie Bóg ustalił siedzibę owej Potęgi, owej Mądrości przedistniejącaj, która dalej tak mówi:

We wnie samej siedzibę wyznaczył mi Stwórca
i rzekł: w Jakóbie ty pozostać musisz,
twem państwem Izrael będzie.
W namiocie świętym, w obecności jego
jam przebywała
i na Syonie zomieszkałam stale.
On mnie umieścił w grodzie ukochanym,
w Jerozolimie jam potęgą była.

Korzeń w narodzie zapuściłam sławnym,
w losie, przez Pana wybranym dla niego.
Jam się wzniosła niby cedr Libanu,
jako cyprys na szczytach Hermonu,
Jam się wzniosła jak palma na brzegu,
jak krzaki róż Jerychońskie.

Tak tedy Mądrość stała się udziałem Izraela, jako narodu wybranego. Zaklęta w Prawo, przetrwała ona jako depozyt w jego przybytku, stając się przyczyną postępów religijnych narodu. Oto jak autor kończy „pochwałę Mądrości":

Niby piękne drzewo oliwne pośród płaszczyzny,
niby platan nad brzegiem wody,
Rozlałam woń swoją jako cynamon,
woń rozkoszną myrry najczystszej.
Jak wszystko, co najcenniejsze śród zapachów,
jak dym kadzidła w tabernakulum,
jak balsam czysty bez domieszek.
Podobna terebintowi rozwinęłam odnogi swoje,
a gałęzie moje były piękne i miłe.
Jak latorośl winna rodziłam to, co zachwyca,
a kwiaty moje wydały sławę i bogactwo.
Jam macierzą miłości szlachetnej,
szacunku, wiedzy i nadziei świętej.

Ecclesiasticus, rozwinąwszy dążność uduchowienia Boga i oczyszczenia go z wszelkiej możności zetknięcia ze światem, przejawił zarodki owego *Logosu*, o którym niezadługo mówić będziemy, jako o pośredniku między Bogiem a światem.

Podług E. Schürera do tegoż czasu należy księga hebrajska p. t. *Pirke Aboth*=„przysłowia ojców", na którą złożyły się sentencye kilkudziesięciu uczonych. Ponieważ jednak księga ta stanowi jeden z traktatów Miszny, będziemy więc mówili o nim przy literaturze talmudycznej, a tymczasem przejdziemy do „Księgi o Tobicie i synu jego Tobiaszu". Przypomnijmy sobie treść tej księgi, która stanowi część składową *naszej* Biblii.—Tobit, któ-

rego ojciec Tobiel, ze szczepu Naftali, był za króla Salmanassara uprowadzony w niewolę do Niniwy, opowiada, jak z żoną swą Anną i synem Tobiaszem wykonywał zawsze jaknajściślej przepisy Prawa i jak grzebał rękami własnemi współwyznawców swoich, których Assyryjczycy zabijali, pozbawiając ich nawet pogrzebu.

Gdy pewnego razu, po trudach dziennych, Tobit zasnął przed domem, nieczystość z gniazda jaskółczego spadła mu na oczy i pozbawiła go wzroku (1—3,6). Zgnębiony tą karą bożą Tobit, pragnąc przed śmiercią uregulować sprawy majątkowe, wysłał syna swego, Tobijasza, do Rhages w Medyi, żeby odebrał 10 talentów srebra, złożonych niegdyś u Gabaela. W tę drogę daleką udał się Tobiasz wraz z towarzyszem, którego spotkał przypadkowo (4—5), a był nim anioł Rafael, zesłany młodzieńcowi przez Boga. Gdy podczas podróży, kąpiąc się w Tygrysie, Tobiasz schwytał rybę, towarzysz poradził mu wyjąć z niej, tudzież zabrać z sobą: serce, wątrobę i żółć. Przybywszy do Ekbatany, zamieszkali u Raguela, krewnego, który miał córkę Sarę. Już w rozdziale poprzednim (3,7—17) autor opowiedział, że ta Sara miała siedmiu mężów, z których każdy umarł piewszej nocy po ślubie, za sprawą szatana Asmodeusza. Posłuszny radzie Rafaela, Tobiasz żeni się z Sarą, jedynaczką wielce bogatą i dymem serca, oraz wątroby rybiej uniecestwia działanie Asmodeusza. W czasie godów weselnych Rafael pośpieszył do Gabaela (6 — 9) po odbiór pieniędzy, a następnie wraz z Tobiaszem i Sarą wrócił do Niniwy, żeby ślepemu Tobitowi z pomocą owej żółci rybiej przywrócić wzrok (10—12). Jakoż po tem uleczeniu cudownem żył jeszcze lat 100. Opowieść ta, napisana barwnie i zajmująco, a przeznaczona widocznie dla Żydów w Diaspora, miała cel ściśle religijny. Autor chciał widocznie zachęcić współwyznawców swoich, rozproszonych w świecie

pogańskim, do wierności prawu i do spełniania wszelkich obowiązków dobroczynnych. Pełno tu budujących nauk moralnych, które z czasem przeszły do katechizmu. Oto jak Tobit, w przewidywaniu śmierci blizkiej, przemawia do syna (w przekładzie naszym podług prof. Löhra).

„Synu, gdy umrę, pochowaj mię i bądź opiekunem swej matki. Czcij ją przez wszystkie dni życia swojego, czyń to, co jej miłe i nie smuć jej nigdy. Pamiętaj, synu, o niebezpieczeństwach, które jej groziły z twego powodu, gdy cię pod sercem nosiła. Skoro matka umrze, pochowaj ją obok mnie w jednym grobie. Dniami całemi pamiętaj, dziecię, o Panu, o Bogu naszym; nie grzesz i nie łam jego przykazań; bądź sprawiedliwy przez całe życie i nie błądź po drogach nieprawości, albowiem postępując zgodnie z prawdą, będziesz w swych trudach szczęśliwy. Wszystkim, którzy działają sprawiedliwie, okazuj współczucie czynne, a spełniając je, strzeż oczu swoich od zawiści i nie odwracaj oblicza swego od biedaków, a nie odwróci się od ciebie oblicze Boga. Gdy masz wiele—czyń miłosierdzie; gdy posiadasz mało, śpiesz z miłosierdziem swojem wedle swych środków. W ten sposób uzbierasz skarb dobry na dzień niedoli, gdyż miłosierdzie ocala od śmierci i zabezpiecza od przejścia do ciemności. Wobec Najwyższego miłosierdzie stanowi dla tych wszystkich, którzy je czynią, ofiarę dobrą. Strzeż się, synu, wszelkiej nieczystości i weź żonę z rodu ojca swego. Nie zaślubiaj kobiety obcej, która nie pochodzi z rodu ojca twego, gdyż jesteśmy potomkami proroków Noego, Abrahama, Izaaka i Jakóba. Pamiętaj, synu, że przed wiekami ojcowie nasi brali niewiasty od braci swoich i byli błogosławieni w swych dzieciach, a ród ich dziedziczył ziemię. Kochaj, synu, swych braci i nie odwracaj od nich serca pysznego, ani od synów i córek Izraela; tylko z pośród nich wybieraj żonę, gdyż w dumie tkwi zło i bałamuctwo, a w bezużyteczności—strata i nędza. Próżniactwo jest matką głodu. Nie zatrzymuj zapłaty robotnikom swoim, lecz im ją oddaj bezwłocznie. Gdy tak będziesz służył Panu swemu—*otrzymasz zapłatę*. Bacz, synu, na siebie we wszystkich czynnościach swoich i postępuj zawsze jak człowiek dobrze wychowany. Co tobie samemu nieprzyjemne—nie czyń nikomu. Nie pij wina aż do pijaństwa i niech ci ono nie towarzyszy na drodze twojej. Dziel się chlebem swoim z głodnymi, a odzieżą swoją z nagimi. Ze wszystkiego, co masz w nadmiarze, czyń miłosierdzie. Rozdawaj obficie swój pokarm przy pogrzebie sprawiedliwego, *ale nie dawaj grzesznikom*. Radź się ludzi rozumnych i nie

gardź żadną radą pożyteczną. Wysławiaj zawsze Boga, Pana swego, i proś go, żeby drogi twoje były proste, żeby wszystkie ścieżki twoje i wszystkie zamiary były pomyślne. Nikt nie zdziała niczego według woli własnej, gdyż Pan tylko daje dobro wszelkie, gdy zechce, a poniża podług swego upodobania. Pamiętaj więc, synu, o poleceniach moich i niechaj one nie zatrą się nigdy w twem sercu".

O czasie i miejscu, w którem powstała księga „Tobit", nic pewnego powiedzieć nie można. Ze względu na rozwiniętą w niej demonologię i angielologię, oraz z uwagi na ideał pobożności wręcz faryzejski (modlitwy, posty, jałmużny i prawo), księga ta mogła powstać najwcześniej w 2-gim w. przed Chr. Ze względu na różne wskazówki w samym utworze Nöldeke ustala jej termin *a quo*, około r. 175, a termin *ad quem* odnosi do r. 25 przed Chr., gdy Cornill umieszcza księgę Tobit pomiędzy r. 120 a 20 przed Chr. Tenże sam Cornill, jak również Löhr, na podstawie krytyki wewnętrznej utworu przypuszczają, że powstał on w Diaspora i to najprawdopodobniej w Egipcie. Co się tyczy pierwotnego języka tej księgi, to są dwie stare wiadomości wręcz sprzeczne. Podług Origenesa, oryginał hebrajski wcale nie istniał, a tymczasem S-ty Hieronim zaznacza, że księgę tę *(chaldaeo sermone conscriptum)* przełożył z oryginału „chaldejskiego". Jakoż istnieje w Oxfordzie „chaldejski" rękopis, przypominający w swych rysach głównych recenzyę Św. Hieronima. Wszelako prawie wszyscy uczeni nowsi dowodzą, że księga Tobit była napisana po grecku, istniejące zaś dwie recenzye hebrajskie są przekładami późniejszemi. Jak była ceniona ta księga, świadczą liczne, a bardzo różne recenzye tekstu: dwie greckie, trzy łacińskie, dwie hebrajskie i syryjska.

Takąż samą opowieścią religijno-moralną jest „Księga o Judycie", której treść, podług hebraistów najnowszych, nie ma z historyą nic wspólnego,

pomimo pozorów historycznych. Autor opowiada, że Nebukadnezar, król Assyryi (tak!), prowadząc walkę z Arfaksadem, królem Medyi, powołał pod chorągiwie swoje i Palestyńczyków. Gdy ci rozkazu nie usłuchali, król, po zwyciężeniu Arfaksada, wysłał wodza swojego Holofernesa z wielkiem wojskiem do krajów opornych, polecając mu pustoszyć miasta, niszczyć świątynie i zmusić ludy do oddawania Nebukadnezarowi czci boskiej (1—3). Żydzi, po powrocie z niewoli w owym czasie i po ustaleniu na nanowo swego kultu (tak!), chcąc stawić opór królowi, przygotowali się do obrony w twierdzy Bethulii (4—6). Gdy jednak, pomimo mężnej obrony, zbliżała się chwila upadku miasta, Judyta, wdowa, równie pobożna jak piękna, postanowiła uratować lud swój czynem zuchwałym (7—9). Jakoż w towarzystwie swej niewolnicy śpieszy potajemnie do obozu Holofernesa, pozorując swoje przybycie chęcią zdradzenia oblężonych. Gdy Holofernes, oczarowany pięknością żydówki, ucztuje z nią przez trzy dni w swoim namiocie, Judyta, korzystając z chwili, gdy wódz pijany zasnął głęboko, odcięła mu głowę jego mieczem i umieściwszy ją w worku, powróciła ze swą zdobyczą do Bethulii, gdzie była przyjęta z wielką radością (10—13). Skoro w obozie Holofernesa dostrzeżono śmierć tego wodza, nastąpił popłoch, który ułatwił Żydom zwycięztwo. Za czyn ten Judyta była przez cały naród izraelski wielbiona jako zbawczyni (14—16).

Przełożymy, podług Löhra, koniec rozdziału 12-go i początek 13-go, t. j. opowieść o zamordowaniu Holofernesa. Otóż otrzymawszy wezwanie do namiotu wodza na ucztę, Judyta odpowiedziała posłowi:

„Kimże jestem, żebym się panu swojemu sprzeciwiała? Wszystko, co miłe jego oczom, pragnę spełniać bezzwłocznie a będzie to stanowiło przyjemność moją aż do śmierci. Jakoż, powstawszy, przystroiła się w odzież i we wszelkie ozdo

by niewieście. Pośpieszyła naprzód niewolnica, żeby dywan, dany Judycie do codziennego użytku, rozciągnąć przed Holofernesem, gdyż na nim, leżąc, jeść miała. Jakoż Judyta, przybywszy, położyła się zaraz. Gdy serce Holofernesa gorzało ku niej i we wnętrzu jego krew kipiała, pragnął on bardzo być z nią razem. Już po pierwszem ujrzeniu Judyty postanowił ją uwieść. Pij i bądź z nami wesoła—rzecze Holofernes—a Judyta odpowiedziała: Tak, chcę pić panie, gdyż od chwili urodzenia w żadnym dniu życia mojego nie byłam nigdy tak uczczona, jak dzisiaj... Jakoż piła i jadła wobec niego to wszystko, co jej niewolnica przygotowała, a Holofernes, rozkoszując się jej widokiem, pił tyle wina, ile go nigdy w dniu jednym nie wypił przez całe życie. Kiedy już było bardzo późno, ludzie jego wyszli i Bagoas zamknął namiot zewnątrz, usuwając z przed oblicza pańskiego wszystkich obecnych, którzy zmęczeni ucztą długotrwałą, pośpieszyli na swoje leże. Judyta pozostała sama w namiocie z Holofernesem, który upojony winem, spał na swem łożu. Poleciła ona swej niewolnicy stać po za namiotem i czekać jej wyjścia, jak codziennie, uprzedziła bowiem ją i Bagoasa, że wyjdzie na zwykłą modlitwę. Skoro tedy wszyscy wyszli i nikt w namiocie nie pozostał, ani wielki, ani mały, Judyta, postąpiwszy ku Holofernesowi, szepnęła do siebie: Panie Boże wszechpotężny, wejrzyj w tej chwili na dzieło rąk moich ku wyzwoleniu Jerozolimy, gdyż teraz pora, żebyś objął dziedzictwo swoje i żebyś dokonał przedsięwzięcia mego ku zniszczeniu wrogów, którzy znów przeciw tobie powstali. Wówczas podeszła do słupa, który stał u wezgłowia Holofernesa, zdjęła miecz jego, a zbliżywszy się potem do łoża i ująwszy za włosy głowę jego ze słowami: „daj mi teraz siłę, Boże Izraela", uderzyła podwakroć w szyję Holofernesa i odcięła mu głowę. Następnie, stoczywszy ciało z łoża i zdjąwszy namiot ze słupów, wyszła pośpiesznie i oddała głowę Holofernesa niewolnicy, która ją włożyła do worka. Poczem wyszedłszy, podług zwyczaju swego, na modlitwę, przebiegły obie przez obóz i wstąpiwszy wąwozami skalnemi na górę Bethulii, stanęły pod bramą miasta."

Ze względu na niemożliwości (*Ungeheuerlichkeiten*) historyczne, chronologiczne i topograficzne — pisze Cornill — musimy uważać księgę Judyt tylko za „romans tendencyjny", któremu wyrafinowana zmysłowość bajki nadała charakter odpychający. Autor pragnął widocznie zachęcić współwyznawców swoich do walki przeciwko najpotężniejszym nawet

mocarstwom pogańskim, gdy chodziło o cześć Jehowy. Tę myśl zasadniczą—mówi Schürer — odział autor w szatę powieści, zapewne przez siebie wymyslonej, używając, dla dodania wagi utworowi, osób i miejscowości historycznych. Duch wojowniczy, dzika fanatyczna nienawiść do wszystkiego, co pogańskie, a wreszcie pobożność zewnętrzna, faryzejska, nadają tej księdze piętno specyalne, które wskazuje, że powstała ona w okresie ostatnim walk makkabejskich. Judyt i Ester—tak bardzo duchem pokrewne—nie stoją też zbyt daleko od siebie pod względem wieku. Że ani smak literacki naszych czasów—pisze Reuss — ani nasze poczucie chrześcijańskie w obronie księgi Judith nie przemawiają, tego dowodzić nie potrzeba. Jakkolwiek wiadomości, podane przez Origenesa i Ś-go Hieronima o języku pierwotnym księgi Judith, znów sobie przeczą, jak przy Tobiaszu, to jednak ogół uczonych stoi przy twierdzeniu Ś-go Hieronima, że oryginał był napisany po hebrajsku, gdyż posiadany przez nas tekst grecki jest bardzo hebraizmami przeładowany.

II.

Pseudoepigrafy.—„Księga Henocha."—„Adscensio Mosis." — „Apokalipsa Barucha."

Obok Apokryfów powstała pewna liczba utworów, które czasowo i w różnych prowincyach kościelnych miały uznanie, ale, za wyjątkiem księgi Daniela, nie weszły ani do Kanonu żydowskiego, ani też do Biblii łacińskiej. W odróżnieniu od Apokryfów, utwory takie nazywano powszechnie *pseudoepigrafami*, gdyż albo zapożyczają one swą nazwę od imion osób starotestamentowych, albo też

o nich traktują, gdy właściwie są pochodzenia żydowskiego lub chrześcijańskiego. Wprawdzie niektóre z utworów tej kategoryi nie mają, ściśle biorąc, tej cechy, tak samo, jak pośród apokryfów, nawet kanonicznych, znajdują się pseudoepigrafy, (np. Kohelet, Daniel), wszelako określenie to jest o tyle trafne, że w tym rodzaju literackim panuje całkowicie pseudonimizm i stanowi właściwą mu ce-



Świecznik żydowski z łuku Tytusa.

chę. Że tą drogą autorowie ówcześni mogli oddziaływać potężniej na czytelników, rozpłomienionych nadziejami mesyanicznemi—to nie ulega wątpliwości. Skoro jednak Kościół, wiedziony instynktem słusznym, zwalczał ową literaturę i prawie ją całkiem wyrugował, przeto zabytki, jakie z piśmiennictwa tego pozostały, są i skąpe bardzo i niedokładne. Z wielu pseudoepigrafów posiadamy albo tytu-

ły, albo fragmenty oderwane, większe lub mniejsze, albo nareszcie i całe dzieła, ale w przekładach, zwłaszcza etyopskich, oryginały bowiem zaginęły. Jakkolwiek rozklasyfikowanie literatury pseudoepigraficznej jest bardzo trudne, to jednakże hebraiści rozróżniają w niej trzy działy: proroczy, historyczny i poetycki. Pierwsze z nich przedstawiają się wyłącznie w formie apokalipsy: Henocha, Barucha i Ezdrasza; drugie, jak: „Księga jubileuszów", „Testament 12-tu patryarchów", „Wniebowzięcie Mojżesza", „Zstąpienie Izajasza", mają charakter Midraszu hagadycznego i legendy świętej, do trzeciego zaś działu należą, właściwie mówiąc, jedynie „Psalmy Salomona", do których zaliczają także uczeni i „Sybiliny", t. j. wyrocznie Sybilińskie.

Z pośród dzieł po za Kanonem najobszerniejszą jest „Księga Henocha", o treści wielce różnobarwnej. Podług nagłówka tej księgi, ma ona zawierać błogosławieństwa, zwrócone ku wybranym i sprawiedliwym, którzy się ostaną w dniu utrapienia, gdy wszyscy bezbożni i grzesznicy będą zniszczeni.

Sam autor fikcyjny, Henoch, nazywa siebie „człowiekiem sprawiedliwym, któremu Bóg otworzył oczy, żeby ujrzał widzenie święte w niebiesiech, ukazane mu przez aniołów i żeby od nich usłyszał wszystko, a wiedział, co ujrzy, nie dla pokolenia ówczesnego, lecz dla pokoleń dalekich, które przyjdą". Otóż ów rzekomy Henoch przedstawia swoje objawienia o sądzie przyszłym ku pociesze i zbudowaniu sprawiedliwych. Wszelako objawienia jego nie ograniczają się do losu wybranych i bezbożników, który autor scharakteryzował pobieżnie już we wstępie (1—5), stanowiącym prospekt dzieła całego. I owszem, Henoch ogarnął w nich wszystko, co się dzieje w niebie i na ziemi, ażeby porządek i prawidłowość natury przeciwstawić ludziom, „którzy nie wytrwali i nie wykonali prawa bożego, lecz łamali

je, szydząc z wielkości Boga przez wyrzucanie ustami zbrukanemi wyrazów pysznych i występnych."

Prof. Beer, ostatni wyborny tłomacz księgi Henocha na język niemiecki, dzieli całą „masę główną" (od roz. 6 do 105) tego utworu, po za wstępem (1—5) już wzmiankowanym, na 5 części: angelologiczną (6—36), mesyologiczną (37—71), astronomiczną (72—82), historyczną (83—90) i moralną (91—105), po których trzy ostatnie rozdziały (106—108) stanowią zakończenie księgi.

Zapowiedziawszy we wstępie sąd ostateczny nad światem i zstąpienie Boga na ziemię, otoczonego miryadami aniołów, dla nagrodzenia sprawiedliwych wybrańców i ukarania aniołów upadłych, oraz grzeszników bezbożnych, autor, wychodząc z podania w Genesis (6,$_{1-4}$—$_4$) i ubarwiając je odpowiednio, opowiada o upadku 200 aniołów, którzy zachwyceni pięknością cór człowieczych, nawet niebo dla nich porzucili. Zaślubiwszy ziemskie niewiasty, które im zrodziły olbrzymów, mających po 3,000 łokci długości, aniołowie ci, pod wodzą Azazela i Semjazy, otwarli istotom ziemskim wszystkie tajemnice, które ich wiodły do grzechu. Skoro zaś olbrzymy, zniszczywszy cały dobytek ludzi, zwrócili się przeciwko nim samym, zabijając ich, krzyk ofiar gnębionych sięgnął do nieba (6—8). Wskutek pośrednictwa archaniołów Michała, Uryela, Rafaela i Gabryela, (9) Bóg, dla powstrzymania rozlewu krwi: wysyła Uryela do Noego, żeby mu obwieścił koniec świata (10); nakazuje Rafaelowi związać Azazela i wrzucić go w przepaść na pustyni, aż do sądu ostatecznego; wyprawia Gabryela przeciw olbrzymom; Semiazie zwiastuje przez Michała dzień sądu, zaś aniołów upadłych, przywiązanych do pagórków podziemnych, dzierży przez 70 pokoleń, dopóki w dzień sądu ostatecznego nie będą zepchnięci w otchłań ognistą. Dopiero po takiem zniszczeniu wszelkich występków na ziemi, zjawi się Izrael, roślina sprawie-

dliwości (11). Bogobojni będą żyli długo w spokoju, wychowując tysiące dzieci, rola da zbiory obfite, wszystkie ludy będą się modlić do Boga i nie będzie żadnych występków na ziemi. W tych rozdziałach (6—11) niema o Henochu żadnej wzmianki. Dopiero teraz (12—16) ma on widzenie senne o pierwszej i drugiej karze aniołów upadłych, oraz ich dzieci. Otrzymawszy polecenie od aniołów, w których towarzystwie przebywał, aby oznajmił karę bożą aniołom pożenionym z niewiastami, Henoch spełnia ten rozkaz, wstawiając się przytem za upadłemi, czego jednakże Bóg nie uwzględnił. W rozdziałach następnych (17—19) opowiada Henoch swą pierwszą podróż nadziemską, podczas której widzi rzeczy cudowne, jak: siedzibę pierwotną światła, piorunów i błyskawic, strumienie podziemne, kamień węgielny i słupy świata, siedem gór drogich kamieni i t. p. Następnie Henoch, poznawszy imiona archaniołów i ich czynności, oraz gwiazdy, siedlisko aniołów upadłych, rozpoczyna swą drugą podróż do 4-ch okolic świata: na zachód, do środka ziemi, gdzie leży Jerozolima, na wschód, północ i południe, a obie podróże opowiada w osobie pierwszej.

Po tej części, nazwanej przez Beera *angielologiczną*, tudzież po kilku wyrazach wstępnych (37) następuje pierwsza *mowa obrazowa* (38—44), która nam wieści, że gdy zjawi się gmina sprawiedliwych i sam Sprawiedliwy, t. j. Messyasz, wówczas nastąpi koniec grzeszników na ziemi. Henoch, uniesiony przez chmury i wichry na kraniec nieba, widzi pod skrzydłami Pana duchów hierarchię niebieską, przedistniejące królestwo boże, siedliska sprawiedliwych i wybrańców, t. j. Messyasza, Aniołów, Archaniołów, a także siedzibę świętych na ziemi i wybranych, przyczem opisuje przeróżne tajemnice fizyczne: błyskawic, grzmotów, wichrów, gradów, mgły, chmur, słońca i księżyca, a w końcu Mądrość wraca do

nieba. Następna mowa obrazowa (45—57) dotyczy wogóle sądu mesyanicznego, oraz jego następstw dla sprawiedliwych i bezbożnych. Po wyjaśnieniu osoby i urzędu sędziego, tudzież znaczenia sądu, rozdział 46-ty opisuje, jak Henoch w widzeniu swojem oglądał Mesyasza obok „starca," t. j. Boga. Anioł, wyjaśniając wizyę, przepowiada, że Syn człowieczy obali królów i potentantów, a sądzić będzie bezbożników, poczem słyszeć się daje modlitwa męczenników i świętych, a rozdziały następne tłomaczą istotę i zadania Syna człowieczego, tudzież skutki sądu—błogosławione dla pobożnych, a straszne dla potępionych. Przepowiedziawszy zmartwychwstanie zmarłych sprawiedliwych, autor przedstawia w nowem widzeniu zniknięcie sześciu gór metalowych, która to wizya uzmysławia zniszczenie przez Mesyasza potęg pogańskich, usiłujących napróżno wzbudzić miłosierdzie Boga podarunkami. Jakoż aniołowie klęsk śpieszą do dzieła, żeby zniszczyć królów i możnych, a służba boża w synagogach odzyskuje całą swobodę. Gdy Henoch ujrzał narzędzia kary, przygotowywane dla królów i potentatów, anioł wyjaśnia, że te narzędzia męczeńskie są przeznaczone dla aniołów upadłych. Po dwu rozdziałach (54 i 55) o potopie, będących rodzajem wstępu, następuje dalszy ciąg opowieści poprzedniej, t. j. rozbicie się o Jerozolimę ostatniego ataku wszechświatowej potęgi antyteokratycznej, którą autor przedstawił w Partach i Medach, poczem Dyaspora wraca do ojczyzny.

Trzecia nakoniec mowa obrazowa (58 – 69), rozpocząwszy od przedstawienia błogości wiekuistej sprawiedliwych w niebie, naucza dalej o piorunach i błyskawicach, o widzeniu Noego, o Lewiatanie żeńskim i męzkim, o wietrze, księżycu, gwiazdach, rosie, deszczu i innych rzeczach fizycznych, a dalej znów o sądzie Syna człowieczego, o potopie i ocaleniu Noego, o karze aniołów upadłych, mających

być przykładem ostrzegającym dla królów i potentatów przyszłości, o tajemnicach zdradzonych ludziom przez aniołów upadłych i znów o sądzie Syna człowieczego nad aniołami upadłemi. Istna kołowacizna mózgu, opętanego idejami wyswobodzenia z ucisku i wydźwignięcia na wyżynę bajeczną wierzących synów Izraela. Po ukończeniu trzeciej mowy obrazowej następują dodatki (70—71), z których pierwszy mówi o przejściu Henocha do raju, a drugi o jego podróży niebieskiej i przyjęciu, jako syna człowieczego.

Część trzecia księgi, „astronomiczna" (72—82), zawiera teorye obiegu słońca i księżyca, o gwiazdach, wiatrach, okolicach nieba, o zmianie w czasach ostatnich porządku we wszechświecie przez potęgę grzechów pośród ludzi i nakoniec o powrocie Henocha do siedziby ziemskiej pod przewodnictwem aniołów.

Część czwarta księgi, „historyczna" (83—90), przedstawia dwie wizye Henocha przed jego ożenieniem się, opowiedziane przez niego swemu synowi Matuzalahowi, a mianowicie: sąd potopowy i rozwój historyi świata od Adama aż do królestwa mesyanicznego (wizya 70 pasterzów). Wreszcie część piąta, „moralna" (91—105), przedstawia: nauki Henocha, zwrócone do dzieci, którym zaleca życie sprawiedliwe; przebieg dramatu światowego w 10-ciu aktach od urodzin Henocha aż do sądu mesyanicznego (apokalipsa 10 tygodni), tudzież przestrogi i napomnienia dla grzeszników, a słowa pociechy dla pobożnych. Z trzech ostatnich rozdziałów księgi dwa pierwsze (106—107) opowiadają o cudach i znakach przy urodzeniu Noego, a trzeci (108) podaje ostatnią mowę Henocha z napomnieniami.

Taka jest w zarysie najogólniejszym treść księgi Henocha, której „ciemność — podług Reussa — przewyższa wszystko, co spotykamy w innych utworach tego rodzaju, a na sąd stanowczy o istocie

tego dzieła zagadkowego nie mogła zdobyć się jeszcze wiedza uczonych najbardziej w tym względzie powołanych". Już z powyższego przeglądu treści widzimy, że składa się ona z żywiołów najrozmaitszych, wskutek czego ojcowie Kościoła, oraz pisarze bizantyjscy mówili zawsze o „Księgach Henocha" w liczbie mnogiej. Jakoż i hebraiści najnowsi odmawiają dziełu temu jednolitości literackiej, rozróżniając w niem trzy warstwy główne: „pismo zasadnicze", tj. jądro księgi (roz. 1—36 i 72—105), pochodzące widocznie z jednej ręki i stanowiące najstarszą warstwę utworu; mesyaniczne „mowy obrazowe" (37—71), które składają się na całość odrębną, nie powiązaną z „pismem zasadniczem" i nakoniec „warstwy odnoszące się do Noego" (54_7—55_2, 60, 65—69_{25}, 106—107), które opowieściami o nim i o potopie rozrywają najbardziej związek całości. Pismo zasadnicze odnoszą uczeni do czasów króla Jana Hyrkana (135—195 przed Chr.); mowy obrazowe, które, poczytywane dawniej za utwór chrześcijanina, odnoszono do pierwszego wieku po Chr., uważają hebraiści współcześni, po odrzuceniu całkowicie hipotezy o ich pochodzeniu chrześcijańskiem, za utwór, napisany pomiędzy r. 83 a 65 przed Chr., a nawet za Heroda W. Rozdziały o Noem mają być jeszcze późniejsze. Clemen, poczytując Księgę Henocha za zlepek 11 podań o tym mężu piśmiennych i ustnych, związanych w całość przez zbieracza, odnosi podania najstarsze do r. 167, a najmłodsze do r. 64 przed Chr. Że Księga Henocha powstała w Palestynie północnej, i że oryginał był napisany po aramejsku, zgadzają się na to prawie wszyscy uczeni.

Pośród mężów boskich Star. Test., Henoch, obok Eliasza, zajął stanowisko wyjątkowe, jako człowiek, który się dostał wprost z ziemi do nieba. Mąż taki, który przebywał w bezpośredniem towarzystwie Boga, musiał nadawać się bardzo na gło-

siciela objawień o tajemnicach boskich To też bardzo wcześnie, bo już w 2 w. przed Chr., ukazało się pod imieniem Henocha pismo apokaliptyczne, uzupełniane z czasem i przerabiane. Nawet niektórzy ojcowie Kościoła uważali tę księgę za oryginalne pismó Henocha i korzystali z niego jak z rzeczywistych objawień boskich, których jednak sam Kościół nigdy nie uznał urzędowo za autentyczne. W Europie powaga tej księgi, rozpowszechnionej w przekładzie łacińskim, zachwiała się dopiero z końcem w. IV po Chr. W kościele greckim, a zwłaszcza w aleksandryjskim, miała ona uznanie jeszcze dłuższe. Gdy oryginał aramejski wcześnie zaginął, korzystano z przekładu greckiego, który istniał jeszcze w 8 w. po Chr. Ale już w wiekach średnich nawet przekład grecki uważano za zagubiony i dopiero w w. XVIII dowiedziano się, że w kościele abissyńskim istnieje etyopski przekład księgi Henocha, przywieziony do Europy przez Anglika Bruce'a w r. 1773 w trzech rękopisach. W r. 1821 Laurence wydał przekład angielski tej księgi, po którym ukazały się przekłady niemieckie: Hoffmana (1835) i (nierównie lepszy) Dilmanna (1853). Tymczasem w r. 1886, w jednym z grobów chrześcijańskich w Akhmim, w Egipcie górnym, odkryto w rękopisie z wieku 8-go tekst grecki pierwszych 32 rozdziałów Księgi Henocha, odnaleziony przez Bouriant'a, a ogłoszony także przez Lods'a (1892), a później przez Charles'a (1893) wraz z przekładem angielskim. Ostatni, wzorowy przekład niemiecki prof. Beera, opatrzony mnóstwem wyjaśnień, wyszedł w r. 1899. Podaję parę wyjątków w księgi Henocha w przekładzie naszym podług Beera. Oto opis podróży bohatera do środka ziemi (rozdz. 26 i 27):

„Udawszy się ztamtąd (z Zachodu) do środka ziemi, ujrzałem miejsce błogosławione, gdzie były drzewa z konarami, które wyrastały z drzew ściętych. Tam ujrzałem gó-

rę świętą, a u stóp jej wodę, która od wschodu płynęła na południe. Po stronie wschodniej widziałem inną górę, wyższą od tamtej, a między temi dwiema górami przepaść głęboką, lecz wązką, przez którą także płynęła woda u stóp góry. Na zachód od niej była inna góra, niższa od tamtej i nie wysoka, a pomiędzy niemi przepaść głęboka a sucha, oraz inna przepaść, głęboka a sucha na skraju trzech gór. Wszystkie przepaście były głębokie i skaliste, a żadne w nich drzewo nie rosło. Podziwiałem skały i przepaście i dziwiłem się bardzo. Rzekłem więc: do czego służy ten kraj błogosławiony pełen drzew i śród niego ta otchłań przeklęta? Wówczas odpowiedział Uryel, jeden z aniołów świętych, który był ze mną: Ową otchłań przeklętą przeznaczono dla potępionych na wieki; tu będą zgromadzeni wszyscy, którzy ustami swemi wygłaszają mowy bluźniercze przeciw Bogu i o wspaniałości jego mówią bezczelnie! Tu oni będą zebrani i tu ich miejsce pobytu. W czasach ostatnich podlegną karze Sądu Sprawiedliwego w obliczu wiernych, a ci, którzy osiągną miłosierdzie, będą wielbili Pana nad pany, króla wieczności. W dniach sądu nad bezbożnymi będą sprawiedliwi wysławiać Boga za miłosierdzie, które im okazał. Wówczas ku uczczeniu Pana wspaniałości, wysławiałem go i wygłosiłem przystojny hymn uwielbienia".

A oto jak autor w pierwszej swej mowie obrazowej opisuje 4 oblicza anielskie (Roz. 40):

„Potem widziałem tysiącokrotne tysiące i dziesięciotysiącokrotne dziesiątki tysięcy, nieobrachowane, niezliczone mnóstwo stojące przed Panem duchów. Dojrzałem i widziałem po czterech stronach Pana duchów cztery oblicza... Poznałem ich imiona, albowiem towarzysz mój anioł wypowiedział je, ukazując mi wszystkie rzeczy ukryte. Słyszałem głosy tych czterech twarzy anielskich, jak przed Panem jasności piały hymn uwielbienia. Głos pierwszy wielbi zawsze Pana duchów. Głos drugi sławi wybrańca i wybranych, którzy bytowali u Pana duchów. Słyszałem, jak głos trzeci błagał i modlił się za mieszkańców ziemi, jak się wstawiał w imieniu Pana duchów. Słyszałem głos czwarty, jak odpierał szatanów, broniąc im przystępu do Pana duchów dla oskarżania mieszkańców ziemi. Zapytawszy więc anioła pokoju, który mi towarzyszył i pokazywał rzeczy ukryte, rzekłem do niego: Kto są te cztery oblicza, które widziałem, których wyrazy słyszałem i zapisałem? Wówczas rzekł mi anioł: Pierwszy—to Michał, łagodny i miłosierny; drugi, ustanowiony nad chorobami i ranami dzieci człowieczych—

to Rafael; trzeci, który przewodniczy wszystkim siłom — to Gabryel, a czwarty, przełożony nad pokutą i nadzieją tych, którzy dziedziczą życie wieczne — to Fanuel".

Cała księga Henocha jest szeregiem takich objawień, które bohater ten zdobył w podróżach swoich po niebie i ziemi i w obcowaniu z duchami nieba, a następnie spisał ku nauce ludzkości. Nauka ta właśnie o prawach natury i o dziejach państwa bożego stanowi cel księgi, która dziś, dla nas, ma tylko znaczenie historyczne. Apokalipsa Henocha—pisze Beer — to jakby fantasmagorya, przypominająca baśnie z tysiąca i jednej nocy, to księga, pełna obrazów dziwolągowych i motywów wręcz niedorzecznych, które mogą stać godnie obok barokowego i groteskowego symbolizmu natury naszych malarzów modernistycznych. Wszelako ta apokalipsa, odpychająca dla teologów wyszkolonych na księgach Starego Testamentu, ma bardzo wiele pokrewieństwa duchowego z późniejszą żydowską i pierwotną literaturą chrześcijańską, skąpaną w barwach eskatologicznych. Apokalipsa Henocha, będąc wytworem epoki przejściowej judaizmu do chrześcijaństwa i rabbinizmu, posiada dzięki temu swą dwulicowość, tj. pokrewieństwo i z Ewangielją i z Talmudem, a stanowi zarazem przyczynek charakterystyczny do poznania *Folkloru* żydowskiego. Wyobrażenia o niebieskim kryształowym pałacu Boga, o tablicach niebieskich, o upadku aniołów, o ich małżeństwie z córami ludzkiemi, o walce Tytanów, o powstaniu Demonów, o niewoli złych duchów i gwiazdach krnąbnych, o podziemnem *Szeol*, o *Status intermedius*, o Gehennie, o raju, o drzewie życia i górach z klejnotów w stronach dalekich itp., stanowią wyciąg z żydowskiej wiary ludowej. Wiemy — dodaje Beer — że liczne z tych pojęć, przeszczepianych z gruntu babilońskich nauk, zabobonów i niedorzeczności za pośrednictwem kultury perskiej lub greckiej, stały się duchową własnością

Żydów, która z pod szminki monoteizmu biblijnego przejawia często swe pochodzenie pogańskie. Do tej kategoryi należą i owe, przesiąknięte szarlataneryą mistyczną, spekulacye fizyczne, jeograficzne i astronomiczne, jakkolwiek teorye takie gnieździły się raczej w głowach żydów ówczesnych o wykształceniu akademickiem niż w masach szerszych. Tu także tkwią i początki Kabbały, pod której znakami stało żydowstwo średniowieczne. Prastary strumień babilońskich szperań przyrodniczych, wciąż zasilany przypływami nowemi, przeszedłszy przez łożysko judaizmu, znalazł swe ujście w wykształceniu ludów chrześcijańskich na Wschodzie i w Europie, a fale tego ruchu osiadły w księdze Henocha. Rozważanie dziejów świata przeszłych i przyszłych „z lotu ptaka", spowite w alegoryi niesmacznej, świadczy, że sposób pisania hagadyczny wprowadzał już do warstw młodszych literatury starotestamentowej, coraz gęstszą przędzę anegdot i szczegółów nowych o narodowej historyi Izraela. Wszelako śród dziwolągów apokalipsy Henocha nie możemy nie odczuć patosu religijno-moralnego, który tu i owdzie przemawia do nas w tonach podniosłych. W tej apokalipsie idee prorocze, któremi przenikniona była gmina powygnaniowa, znajdują swój wylew potężny. Śmiała wiara Henocha w tryumf ostateczny dobra nad złem, światła nad ciemnością, silna ufność wewnętrzna w Bogu, pomimo życia pełnego trosk i udręczeń i wreszcie pogarda szczęścia ziemskiego—wszystko to świadczy, że w owej epoce optymizmu najbujniejszego i nienawiści fanatycznej do pogan i apostatów, jahwizm pierwotny proroków wielkich zmartwychwstał z siłą żywiołową. Księga Henocha wyjaśnia nam także i to zaparcie się, z jakiem męczennicy żydowscy oddawali życie za wiarę w walkach z Rzymem i ten opór namiętny, z jakim występował judaizm przeciw chrześcijaństwu wschodzącemu i ten kierunek mistyczno-spekulacyj-

ny, który panował w faryzeizmie ówczesnym. Przez upadek aniołów, którzy się dali uwieść zmysłowej piękności cór człowieczych, wszelkie grzechy i klęski na świat spłynęły, gdy za pośrednictwem przedistniejącego Syna człowieczego, który, niosąc z sobą wszystkie skarby mądrości niebieskiej, zstępuje na ziemię z rozkazu Boga, dusze pobożnych i dobrych będą wyzwolone z ciemności świata grzesznego i przejdą do światłości Pana, a grzechy, śmierć i królestwo szatana z zastępami jego ulegną zniszczeniu ostatecznemu. Za pomocą szematów liczbowych, Henoch usiłuje obrachować chwilę urzeczywistnienia obietnic proroczych i nadejścia owej epoki, w której dobro odniesie zwycięztwo nad złem. Z księgi Henocha widzimy wreszcie, że z łona judaizmu ortodoksyjnego wyrastać zaczął gnostycyzm biblijny, którego wpływom nie mogło się oprzeć chrześcijaństwo młode, a którego pierwocin najdalszych szukać należy w mitologii babilońskiej i perskiej.

W r. 1880 ogłosił Popow staro-słowiańską księgę Henocha, wydaną podług rękopisu z r. 1679, a w 4 lata później Nowakowic wydał znacznie krótszą recenzyę tej księgi podług rękopisu serbskiego z XVI wieku. Przekładu tych tekstów na język angielski dokonali Morfill i Charles w r. 1896, a w tymże roku wydał przekład niemiecki Bonwetsch. Że oba teksty słowiańskie powstały z greckiego, nie ulega żadnej wątpliwości; wszelako stanowią one całość samodzielnie opracowaną. Treść tekstów słowiańskich rozpada się na trzy części główne. W pierwszej (4—21) Henoch opowiada swą podróż po siedmiu niebach, wykazując dokładnie, co w każdem z nich widział. Treść tej części jest bardzo pokrewna z Henochem etyopskim; nowy jest tylko szematyzm, który tu został wprowadzony, gdyż tamten mówi o jednem niebie ogólnem, nie o siedmiu. W części 2-giej (22—38) Henoch staje

bezpośrednio przed Bogiem, który mu objawia przebieg stworzenia i dzieje rodu ludzkiego aż do czasów Henocha. Są tu już ciekawe zabarwienia gnostyczne, a planety noszą imiona greckie. Po opowieści Boga, zakończonej zapowiedzią potopu, Henoch wraca na ziemię. W części ostatniej (39—66) Henoch, dając dzieciom swoim rozmaite nauki moralne i przestrogi, wykazuje ważność tych ksiąg, które spisał na podstawie objawień otrzymanych. Księga kończy się krótką wiadomością o przyjęciu Henocha w niebie (67) i rzutem oka na jego życie poprzednie (68). W częściach 2 i 3-ej spotykamy nie wiele szczegółów wspólnych z Henochem etyopskim, natomiast część 3-cia przejawia pokrewieństwo silne z Sirachem. W Henochu słowiańskim nie ma nic specyficznie chrześcijańskiego, a nie brak rzeczy, które wskazują, że autor księgi był Żydem. Oryginał tej księgi mógł, podług Schürera, powstać najpóźniej w końcu 1-go lub w początkach 2 wieku po Chr.

Jeszcze w r. 787, na drugiem koncylium nicejskiem, była w użyciu urzędowem księga zatytułowana Ἀνάληψις Μωυσέως (*Adscensio Mosis*), tj. „Wstąpienie albo wzniesienie się Mojżesza". Tekst grecki tej księgi zaginął bez śladu, a i żadne z tłomaczeń wschodnich nie było dotychczas odkryte.

Dopiero w r. 1861 Ceriani ogłosił fragment przekładu starołacińskiego tej księgi, odnaleziony na palimpseście w bibliotece ambrozyańskiej w Medyolanie. Fragment ten, stanowiący trzecią część całości, przełożyli: na język niemiecki naprzód Volkmar (1867), a ostatnio i najlepiej Clemen (1898), zaś na język angielski Charles (1897). W tym fragmencie, który składa się z 12 rozdziałów, Mojżesz, w przewidywaniu blizkiej śmierci, mianując Jozuego następcą swoim oddaje mu jako skarb księgę przepowiedni, tudzież opowiada przyszłe koleje losu Hebrajczyków od wejścia do Palestyny aż do Hero-

da i napaści rzymskich. W odpowiedzi na przemowę Mojżesza, śpieszącego do nieba, do ojców swoich, Jozue opłakuje zapowiedź zgonu męża wielkie-



Starożytny rękopis w Sichem.

go, wyrażając słabość i nieudolność swoją wobec zadań wielkich, które ma spełnić. Ale Mojżesz każe mu ufać w swe siły i wierzyć w przyszłość

Izraela, który wprawdzie dużo przecierpi za grzechy swoje, nigdy wszakże nie będzie całkiem wytępiony. Na tem się kończy rękopis; wiemy jednakże z innych źródeł, że ciąg dalszy przedstawiał wniebowzięcie Mojżesza, o którego ciało przy końcu księgi odbywała się walka pomiędzy archaniołem Michałem a Szatanem.—Z treści utworu widać, że musiał on powstać pomiędzy r. 4 przed a 40 po Chr. i że autor jego należał do stronnictwa Zelotów (*Kannaim*), którzy przy całem pokrewieństwie z faryzeuszami rzetelnie ich nienawidzili za zbytnie doktrynerstwo w prawach i niestanowczość w polityce.

Podajemy w przekładzie własnym, podług Clemena, rozdział 3-ci, w którym Mojżesz przepowiada losy narodu od chwili, gdy Nebukadnezar stanął na ziemi palestyńskiej.

„Wówczas przyjdzie ze wschodu przeciwko wam król, którego wojska kraj wasz zaleją, który odda na pastwę płomieni siedziby wasze wraz ze świętym przybytkiem Pana, zabierze naczynia święte i zapędzi lud cały do ojczyzny swojej, a nawet uprowadzi z sobą dwa szczepy. Wówczas dwa szczepy przywołają do siebie dziesięć i będą je bezcześcić, jak lwica, w polach piaszczystych, zgłodniała i spragniona wraz z dziećmi swemi i będą krzyczeć: Sprawiedliwy i święty jest Pan, gdyż *wy* zgrzeszyliście, a *my* również zostaliśmy z wami uprowadzeni. Wtedy 10 szczepów będą płakać, słysząc słowa obelżywe dwu szczepów i powiedzą: I cożeśmy wam, bracia, uczynili? Czyż tem nawiedzeniem Bóg nie dotknął całego domu Izraela? Wówczas wszystkie szczepy będą płakały, wołając i krzycząc do nieba: Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakóba, wspomnij na przymierze swoje, któreś zawarł z nimi i na przysięgę, którą im sam wykonałeś, że nasienie ich nigdy nie ustąpi z kraju, danego im przez ciebie. I wówczas pomyślą o mnie (słowa Mojżesza) i będą mówić w owym dniu szczep do szczepu i człowiek do swego najbliższego: Czyż nie to się stało, co nam wówczas Mojżesz w przepowiedniach swoich obwieścił, on, który tyle wycierpiał w Egipcie, na morzu Czerwonem i na pustyni przez lat 40? Objawiwszy to wówczas, wezwał on niebo i ziemię na świadki, że mieliśmy przekroczyć przykazania ego, któremi nas obdarował. Jakoż stało się podług słów

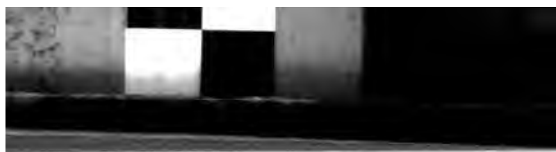
jego i wedle zapewnień jego, które nam wówczas obwieścił; wszystko się właśnie sprawdziło aż do chwili wygnania naszego do krajów wschodnich, gdzie muszą przez lat 77 przebyć w niewoli".

Pod imieniem Barucha, który, jak wiemy, był towarzyszem Jeremiasza, przechowała się w języku syryjskim apokalipsa dość obszerna, którą w przekładzie łacińskim ogłosił naprzód Ceriani (1867), a na język angielski przełożył Charles (1896). W księdze tej Baruch opowiada w osobie pierwszej to wszystko, co mu się wydarzyło bezpośrednio przed i po zburzeniu Jerozolimy. Oto streszczenie tej księgi, która przechowała się w 87-miu rozdziałach: W 25-tym r. panowania Jehonii (tak!) Bóg obwieścił Baruchowi blizki upadek Jerozolimy i królestwa Judy (1—5). W dniu następnym stanęło pod miastem wojsko chaldejskie, które po zniszczeniu miasta przez 4-ch aniołów, uprowadziło mieszkańców w niewolę (6—8). Gdy Jeremiasz poszedł z innymi na wygnanie, Baruch z rozkazu Boga pozostał śród ruin miasta (9—12), a po 7-u dniach postu otrzymał objawienie boskie, że jeszcze za jego czasów spadnie kara na pogan, przyczem Bóg uspokoił Barucha w kwestyi szczęścia bezbożnych i niedoli mężów sprawiedliwych (13—15). Po usunięciu i innych wątpliwości Barucha, Bóg poleca mu przygotować się przez post siedmiodniowy do przyjęcia objawień o porządku czasów (16—20). Po poście i po modlitwach Baruch, przekonany o małoduszności swojej, która go do wątpień prowadziła, zapytuje Boga, kiedy nastąpi kara bezbożnych (21—26). Bóg odpowiada, że czas niedoli będzie rozdzielony na 12 części, z których każda przyniesie klęskę oddzielną, miarą zaś czasu będą dwie części — tygodnie siedmiotygodniowe (27 —28). Na dalsze pytanie Barucha, czy klęski spądną na ziemię całą, czy tylko na część jej, Bóg odpowiada, że na całą, poczem jednak, gdy Mesyasz będzie ofiarowany, nastąpi do-



ba radości i wesela (28—30). Po otrzymaniu tych objawień Baruch zwołuje najstarszych ludu na dolinę Kedronu i obwieszcza im, że nastąpi odbudowa Syonu, który jednak znów będzie zburzony. W tym stanie przetrwa on aż do czasu, w którym po odnowieniu ostatecznem zajaśnieje chwałą i będzie królował na wieki (31 — 34). Następnie Baruch podczas biadań swoich na ruinie przybytku świętego ujrzał we śnie las wielki, otoczony górami i skałami, oraz szczep winny, z pod którego tryskało źródło, potężniejące coraz bardziej do tego stopnia, że las i góry, podmyte przez strumień, runęły i ostał się tylko jeden cedr. W końcu i on także wyrwany z korzeniem uległ zniszczeniu, a szczep winny rosł ciągle i wszystko kwitło około niego (35—37). Na prośbę Barucha Bóg tak mu wyjaśnił widzenie senne. Królestwo, niszczące Syon, będzie zniszczone i ulegnie innemu; to ostatnie też runąć musi, a po niem trzecie i czwarte, jeszcze okrutniejsze od poprzednich. I dopiero, gdy nadejdzie czas upadku ostatniego królestwa, Bóg ofiaruje pomazańca swego, który podobien źródłu i szczepowi winnemu, zniweczy zastępy owego państwa. Ów cedr ostatni oznacza wodza ostatniego, który będzie przez pomazańca osądzony i zabity, a chwała Mesyasza przetrwa do końca świata (38—40). Następnie Bóg poleca Baruchowi napominać lud izraelski, tudzież przez posty przygotować ducha swojego do nowych objawień (41—43). Jakoż Baruch napomina najstarszych w narodzie (44—46), pości dni siedem i modli się (47 — 48,24), a objawienia nowe, które odbiera, odnoszą się do niedoli czasów ostatnich (48,25—50). Gdy potem Baruch wyraził życzenie dowiedzenia się czegoś o nowej cielesności sprawiedliwych, którzy zmartwychpowstaną, Bóg daje mu w tym względzie wyjaśnienia, mówiąc głównie o szczęściu sprawiedliwych i o niedoli bezbożnych (49—52). Następnie Baruch w nowej swej wizyi ujrzał chmurę

wielką, która, wyszedłszy z morza, wyrzucać z siebie zaczęła naprzód wodę czarną, a potem jasną i znów czarną, tak, że zmiana ta powtórzyła się 12 razy. Gdy wreszcie woda czarna lunęła poraz ostatni, nastąpiła później błyskawica olśniewająca, która uleczyła całą ziemię, a w końcu wytrysło 12 strumieni, które się tej błyskawicy poddały (53). Na prośbę Barucha, anioł Ramiel tak mu tłómaczy owo widzenie (54—55): Chmura wielka—to świat obecny. Pierwsze wody ciemne oznaczają grzechy Adama, które dały światu śmierć i zepsucie, a drugie wody jasne—to Abraham i potomkowie jego, którzy, nie posiadając jeszcze prawa pisanego, wykonywali jego przykazania. Trzecie wody ciemne—to rody następne ludzkości grzesznej, zwłaszcza Egipcyanie, a czwarte wody jasne, oznaczają wystąpienie Mojżesza, Aarona, Jozuego i Kaleba, oraz prawodawstwo i objawienia dane przez Boga Mojżeszowi. Piąte wody ciemne to dzieła Amorejczyków i Czarowników, w których także Izrael uczestniczył, a szóste wody jasne—to czasy Dawida i Salomona. Siódme wody ciemne—to odstępstwo Jeroboama, oraz grzechy jego następców i upadek państwa 10-ciu szczepów, a ósme wody jasne oznaczają prawość Hiskiasza i jego ocalenie od Sanheriba. Dziewiąte wody ciemne—to bezbożność w dobie Manassesa i zapowiedź upadku Jerozolimy, a dziesiąte wody jasne—to epoka pobożnego króla Jozyasza. Jedenaste wody ciemne oznaczają smutek obecny (za czasów Barucha), upadek Jerozolimy i niewolę babilońską (56—67). Z dwunastemi wodami jasnemi radość odżyje, Jerozolima będzie odbudowana, ofiary wrócą i kapłani znów będą pełnić swą służbę bożą (68). Ale gdy nadejdą ostatnie wody ciemne, nierównie gorsze od poprzednich, całą ziemię ogarnie ucisk i zamęt; nieliczni będą panowali nad wieloma; biedni staną się



bogaczami, a bogacze biednymi, zbrodniarze będą wywyższeni nad bohatery, mędrcy zamilkną, a głupcy rozprawiać będą. I wówczas z rozkazu Boga zjawią się ludy, które rozpoczną walkę z książętami pozostałymi. Kto nie zginie w walce—tego pochłonie albo trzęsienie ziemi, albo ogień, albo głód, a pozostali oddani będą w ręce Pomazańcowi (69—71). Dopiero po tych strasznych wodach ciemnych nastąpią ostatecznie wody jasne, t. j. rządy Mesyasza, który osądzi wszystkie ludy i zajmie tron swego państwa na wieki. Wówczas wszelkie cierpienia ustaną, a będą panowały na ziemi: pokój i radość (72—74). Gdy Baruch złożył dzięki za objawienie, Bóg mu poleca po dniach 40-tu wstąpić na szczyt góry, gdzie przed oczami jego przesuną się wszystkie okolice ziemi, poczem będzie on zabrany z tego świata (75—76). Baruch wystąpił z mową pouczającą do ludu, na którego prośby w d. 21 miesiąca 8-go napisał dwa listy budujące do braci w niewoli: jeden do $9^{1}/_{2}$ szczepów, a drugi do $2^{1}/_{2}$ szczepów (77). W pierwszym z tych listów Baruch zwiastuje wygnańcom przyszły sąd Boga nad ciemięzcami i zaleca wytrwanie w wierności Bogu i prawu (78—86). List ten wysłany został przez orła (87) i na tem kończy się księga w dzisiejszej swojej postaci. Że był ciąg dalszy, to pewna, gdyż brak tu treści listu drugiego, widzenia krajów ze szczytu góry i zabrania z ziemi Barucha.

Księga ta, niewątpliwie pochodzenia żydowskiego, powstała według hebraistów najnowszych, już po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa, pomiędzy r. 70 a 130 po Chr. Gdzie ją autor pisał i w jakim języku — to jeszcze dotychczas kwestya sporna. Jedni twierdzą, że ta apokalipsa wyszła z Palestyny, inni, że z Diaspory. Jedni, jak Schürer i Cornill, twierdzą stanowczo, że oryginał był grecki, inni, jak Wellhausen, że hebrajski. Ta sama różność zdań

panuje i w poglądach na jednolitość tego dzieła. Aż do czasów najnowszych nikt o niej nie wątpił i dopiero w r. 1892, trzej hebraiści: Kabisch, niemiec, de Faye, francuz i Charles, anglik, zakwestyonowali jednolitość apokalipsy Barucha. Dwaj pierwsi, niezależnie jeden od drugiego, wystąpili z hipotezami, że dzieło to, złożone z 4-ch źródeł, miało jednego lub dwu redaktorów, a Charles rozróżnia nawet sześciu lub siedmiu współpracowników. Przeciw tym hipotezom wystąpił Clemen, dowodząc, że różnice i sprzeczności, odkryte przez uczonych powyższych, świadczą jedynie o różnych materyałach podaniowych, któremi posiłkował się autor, pisząc swe dzieło. Oto wyjątek z listu Barucha do $9^{1}/_{2}$ szczepów w przekładzie naszym podług prof. Ryssela (Roz. 82):

„Otóż, bracia moi, chciałem do was napisać, żebyście pocieszyli siebie w tylu zgryzotach swoich. Powinniście wiedzieć: że Stwórca niezawodnie nas pomści na wszystkich wrogach naszych za krzywdy przez nich wyrządzone: że bardzo blizki jest koniec, który da Najwyższy; że niedaleka łaska jego, którą ma zesłać i że już się zbliża dzień jego sądu Toć już widzimy pełnię dobrobytu ludów, które bezbożnie postępują, a są podobne tchnieniu jednemu. Toć widzimy rozległość ich władzy i zbrodnie przez nich popełniane, a jednak staną się one podobne jednej kropelce. Toć widzimy trwałość ich potęgi, z jaką rok za rokiem występują przeciwko Wszechpotężnemu, a jednak znaczenie jej będzie uważane jako ślina. Toć rozmyślamy o blasku tej ich wielkości, gdy lekceważą przykazania boskie, a jednakże znikną jak dym. Toć rozważamy piękno ich wspaniałości, gdy żyją w brudzie, a jednak uschną jak trawa zwiędła. Toż pamiętamy o ich surowości okrutnej, gdy oni o końcu nie myślą, a jednak będą rozproszeni, jak fale przepływające. Toż my przyglądamy się przepychowi ich siły, danej im przez dobroć Boga, której przeczą, a jednak znikną, jak chmury przelotne".

III.

„Czwarta Księga Ezdrasza."—„Apokalipsa Abrahama." „Testamenty 12-tu patryarchów." — „Księga Jubileuszowa."—„Męczeństwo Izajasza."—„Paralipomena Jeremiasza." — „Życie Adama i Ewy."

Apokalipsa Barucha jest w myślach i wyrażeniach tak bardzo pokrewna z 4-tą księgą Ezdrasza, że albo jeden autor napisał oba dzieła, jak chce Ewald, albo jeden korzystał z drugiego. Zadna z Apokalips żydowskich — pisze Schürer — nie była tak bardzo rozpowszechniona w kościele starym i średniowiecznym, jak „Czwarta księga Ezdrasza", którą posiłkowali się greccy i łacińscy ojcowie kościoła, jako oryginalnem pismem proroczem. Przekłady tej księgi: syryjskie, etyopskie, arabskie i armeńskie, świadczą o jej wielkiej popularności na wschodzie, a przekład łaciński, przechowany w licznych rękopisach biblijnych, wskazuje, że ta księga była jeszcze czytana w średniowiecznym kościele rzymskim. Później przyłączono ją do urzędowej Wulgaty rzymskiej, jako dodatek. Wszystkie przekłady, jakie dotychczas posiadamy, wypłynęły z tekstu greckiego, który zaginął. Miano „czwarta księga Ezdrasza" utrzymało się tylko w kościele łacińskim, a ztąd pochodzi, że gdy księgi kanoniczne Ezdrasza i Nehemjasza noszą nazwę „I i II Ezdrasza", a „Ezra Biblii greckiej uważa się za III Ezdrasza", nasza więc otrzymała miano „czwartej", *(Esdrae quartus)*, która nie ma nic wspólnego z chrześcijańską „Apokalipsą Ezdrasza".

Teskt łaciński „Czwartej Ezdrasza" składa się z 16-tu rozdziałów, z których dwa pierwsze i dwa ostatnie, nie istniejące w przekładach wschodnich, są dodatkami chrześcijańskiemi. Tym sposobem tyl-

ko rozdziały III—XIV należą do księgi pierwotnej, która się składa z 7-u widzeń Ezdrasza, objawionych temu mężowi przez Boga. Poznajmyż owe łamigłówki apokaliptyczne, biorąc za przewodników w tym libiryncie Schürera i prof. Gunkela.

W „Apokalipsie Ezdrasza" autor niewiadomy rozstrzyga problematy religijne i wkracza w dziedzinę apokaliptycznej, a właściwie eschatologicznej wiedzy tajemnej. W wizyi I (3,$_{1}$—5,$_{20}$) Ezdrasz, przebywając w Babilonie po zniszczeniu Jerozolimy, skarży się Bogu na niedolę ciężką Izraela i na szczęście ludów pogańskich. Anioł Uryel zapewnia go, że zło trwa tylko do czasu, że większa część niedoli już przeminęła i że koniec jej zapowiedzą znaki określone. W wizyi II (5,$_{21}$—6,$_{34}$), gdy Ezdrasz, po odbyciu postu 7-miodniowego dla przyjęcia nowych objawień, znów się skarży, anioł, zaznaczając, że w dziejach ludzkości musi jedno następować po drugiem, t. j., że początek nie przychodzi wraz z końcem, zapewnia Ezdrę o zbliżaniu się owego końca, jak świadczą znaki odpowiednie. W wizyi III (6,$_{35}$—9,$_{25}$), gdy Ezdrasz znów wywodzi żale, anioł oznajmia, że ku odkupieniu ludzkości będzie poświęcony Syn boży, pomazaniec, wraz z tymi, którzy przy nim staną; że będzie on pocieszał pozostałych przez lat 400, a potem umrze wraz z wszystkimi ludźmi. Przez dni 7 nie będzie nikogo na ziemi i wówczas umarli zmartwychwstaną, a Najwyższy dokona sądu, wskutek którego zaledwie garść sprawiedliwych przejdzie w krainę spokoju i szczęścia siedmiokrotnego, a inni, skazani na potępienie, przejść muszą do siedliska mąk siedmiokrotnych. W wizyi IV (9,$_{26}$—10,$_{60}$), gdy Ezra znów tonie w skargach, spostrzega niewiastę, która, płacząc, opowiada mu, że urodziwszy syna po bezpłodności 30-letniej, straciła go w chwili, gdy wszedł po raz pierwszy do swojej oblubienicy. Ale gdy Ezdrasz łaje niewiastę, że rozpacza nad stratą syna, zamiast



płakać nad upadkiem Jerozolimy, niewiasta z obliczem nagle rozjaśnionem wydaje krzyk straszny, ziemia drży i na miejscu kobiety zjawia się miasto obronne. Ezdraszowi przerażonemu wyjaśnia Uryel, że owa niewiasta—to Syon, a bezpłodność 30-letnia—to lat 3,000, podczas których nie było na nim żadnej ofiary; że śmierć syna oznacza zburzenie Jerozolimy, a wizyę grodu nowego otrzymał Ezdrasz ku pocieszeniu. Podczas wizyi V (11,1 — 12,51), Ezdrasz spostrzega we śnie, jak z morza wychodzi orzeł trójgłowy o 12-tu skrzydłach, z których wyrosło 8 skrzydeł słabiutkich. Gdy ów orzeł, którego głowa średnia była największa, panował nad krajem, z ciała jego wypłynął głos, polecający skrzydłom, żeby kolejno panowały. Po skończeniu swych rządów zniknęły skrzydła, z których drugie panowało dwa razy dłużej niż wszystkie inne. Następnie panowały dwa skrzydełka, a po ich zniknięciu pozostały się tylko trzy głowy z sześcioma skrzydłami, z których dwa, oddzieliwszy się od innych, pozostały pod głową po stronie prawej. Wówczas chciały panować cztery ostatnie skrzydełka, ale dwa pierwsze zaraz zniknęły, a dwa inne były pożarte przez głowy. Wówczas głowa średnia panowała nad ziemią całą, poczem znikła i tak samo panowały dwie inne głowy, z których prawa pożarła lewą. W końcu ujrzał Ezdrasz lwa, który głosem ludzkim wskazał orła owego, jako czwarte ze zwierząt, panujących z rozkazu Boga nad światem. Gdy lew obwieścił orłowi upadek, wówczas znikła głowa ostatnia, a dwa skrzydełka, które do niej przeszły, rozpoczęły swe panowanie nadzwyczaj słabe, poczem ciało orła zgorzało. Uryel wyjaśnia Ezdraszowi, że orzeł—to ostatnie państwo wszechświatowe, a wszystkie owe skrzydła—to królowie, których jednak autor nie wymienia ku utrapieniu całej falangi hebraistów, zmuszonych do rozwiązania owej formuły apokaliptycznej. Po hipotezach najrozmaitszych ostatecz-

nie większość uczonych zgodziła się na to, że orzeł, to cesarstwo rzymskie. Skrzydła prawe, to: Cezar, August (który panował dwa razy dłużej niż wszyscy jego następcy), Tyberyusz, Kaligula, Klaudyusz i Neron, a skrzydła lewe, oznaczające królów, którzy panowali bardzo krótko, to: Galba, Otho, Witeliusz, Windeks, Nimfidyusz, Pizo. W środku



Naczynie ruchome, dostarczające wody dla ołtarza ofiarnego.

państwa (po śmierci Nerona) następuje doba zamętu, a trzy głowy, które zorganizowawszy potem Cesarstwo, doprowadzają Rzym do szczytu zbrodni (zniszczenie Jerozolimy przez Tytusa), to: Wespazyan, Tytus i Domicyan. Ze skrzydełkami bocznemi sprawa trudniejsza, albowiem autor miał tu niewątpliwie na myśli wielkorządców prowincyi, z którymi uczeni uporać się jeszcze nie mogą. Wreszcie

dodać potrzeba, że lew, który zwiastuje upadek orłowi, to Mesyasz, pogromca złych królów, mściciel ludu bożego i pocieszyciel sprawiedliwych przez lat 400, aż do dnia sądu. Po tych objawieniach Ezdrasz otrzymał polecenie spisania tego, co widział, i przechowania księgi w miejscu ukrytem. W widzeniu VI (13,$_{1}$ — $_{58}$) Ezdrasz spostrzega we śnie, jak z morza wystąpił mąż, którego niezliczona liczba ludzi zwalczyć usiłowała, a on te tłumy spalił jednem tchnieniem ognistem. Po tej walce przybyli do męża owego inni ludzie, jedni weseli, inni smutni, a niektórzy w więzach. Uryel wyjaśnia, że Najwyższy wyzwoli stworzenia swoje przez tego męża, który wytępi wrogów nie narzędziami wojennemi, lecz prawem, upodobnionem przez autora ogniowi. Zaś ów tłum spokojny, który przyjdzie do owego męża—to 10 szczepów izraelskich, wyswobodzonych z niewoli. Wreszcie w widzeniu VII (14,$_{1}$—1_{50}) Ezdrasz z polecenia boskiego dyktuje pięciu nierozumiejącym treści pisarzom, przez dni 40, ksiąg 94, z których 70 mają pozostać tajemnemi.

W dwu pierwszych i w połowie 3-go widzenia autor stawia pytanie odwieczne: zkąd cierpienia na świat przychodzą? Gdy po tylu klęskach rozlicznych pesymizm przegryzać zaczął duszę Izraela, budziło się u jednostek przekonanie coraz silniejsze, że świat ten jest pełen cierpień i żałoby, że życie doczesne nic nie warto, a śmierć jest wręcz przeciwną naturze człowieka, który ma prawo pożądać życia wiecznego; że ród ludzki od wieków tonie w grzechu, a przyczyn ostatecznych tego zepsucia powszechnego szukać należy w głębiach złej duszy ludzkiej. Powtarzana przez ortodoksów formułka, że cierpienia i śmierć są tylko zapłatą za grzechy, nie była wstanie zadowolić umysłów głębszych, które pojąć nie mogły, dlaczego Bóg wydał Izraela na pastwę poganom. W czemże są Żydzi gorsi od pogan, którzy się przecież o przykazania boże wcale

nie troszczą? Dlaczego Bóg wrogom daje dobrobyt i spokój, a własny lud swój unicestwia? Czyż Bóg nie dba o swych czcicielów i o swe prawo, które ginie wraz z Izraelem? Czyż Izrael nie jest jedynym, ukochanym i wybranym ludem, któremu Bóg obiecał panowanie nad światem? Czy cierpienia i grzechy tego ludu są jakimś stanem wyjątkowym w teraźniejszości, czy też raczej stanowią właśnie przykład bolesny losu powszechnego ludzkości? Toć życie wszystkich ludzi na świecie jest niczem innem, tylko grzechem jednym i bólem serca. Toż od upadku Adama cała ludzkość trwa w grzechu i winie. Z zarodka grzechów, który w nim istniał, wyrosło przebujne żniwo bezbożności, dzierżącej panowanie nad światem. Lecz jakim sposobem ten zarodek zła tkwił już w Adamie, skoro przecież sam Bóg go stworzył i on tylko jest dziejów ludzkich kierownikiem? Po tych wszystkich pytaniach dręczących woła autor „czwartej Ezdrasza": Dlaczego ty, Boże, ścierpiałeś to wszystko? $(3_{,8})$. On pyta nie dla ciekawości, lecz szarpany trucizną wątpień, które samej religii zagrażają; on usiłuje bronić swej wiary przeciw doświadczeniu opłakanemu, a to poznanie, o które się modli, ma go uchronić *od rozpaczy* (4,[illegible]). Wprawdzie, dążąc do rozstrzygnięcia tych problematów, autor czuje, *że pożąda rzeczy niemożliwej*, bo jeżeli już ten świat ziemski ma tyle zagadek, tyle tajemnic kosmicznych, to o ileż mniej może człowiek poznać drogi boskie, śmiertelnik—drogi Wiekuistego! Ależ w takim razie lepiej już było człowiekowi nie rodzić się wcale, niżeli żyć w grzechu i cierpieniach, nie wiedząc poco to wszystko $(4_{,12})$?! Na cóż jest dane człowiekowi światło rozumu, jeżeli rzeczy najistotniejszych poznać nie może? Otóż wijąc się w mękach wątpliwości, autor odnalazł w końcu taką pociechę, że koniec przynosi poznanie: „jeżeli wytrwasz—przejrzysz". Po tym świecie męczarni i grzechów nastą-

pi świat nowy, świat sprawiedliwości i zbawienia, który będzie rozwiązaniem błogosławionem wszelkich zagadek. Oto w jaki sposób—pisze Gunkel—wytworzyła się eschatologia żydowsko-chrześcijańska: gdy już zwątpiono zupełnie o tym świecie — cała waga religii utonęła w widzeniach świata, który miał nadejść, przynosząc szczęście i spokój. Oddawszy się całkiem tej nadziei, autor nasz na pytanie trwożne, które mu się z duszy wyrwało: „kiedy ten koniec nastąpi"—odpowiada sobie: „on blizki"; gdy bowiem wszystko już się zestarzało i siła młodzieńcza przeminęła, więc koniec się zbliża ($5_{,50}$,—$_{55}$). Wszelako należy mieć jeszcze cierpliwość, gdyż teraz urzeczywistnienie obietnic boskich jest niemożliwe, świat bowiem tak się pogrążył w nieprawościach swoich, że nie mógłby jeszcze znieść dobra. Od występków i zbrodni—do rozkoszy życia wiecznego ludzkość przejść musi przez cierpienia. Że jednak *dzień sądny* był w przekonaniu autora bardzo blizko, świadczą owe znaki, które autor często powtarza, a które, podług wizyi, miały zwiastować nadejście sądu. Znakami temi były klęski straszne, bezbożność przerażająca i groźne przewroty w porządkach natury. Rozstrzygnąwszy w ten sposób jeden problemat o nadejściu świata nowego, który wszystkie bóle w radość zamieni, wszystkie zagadki rozwiąże i wszystkie grzechy wytępi, autor stawia zarazem problemat, kto będzie godzien tego raju? Naturalnie odpowiedź na to pytanie musiała być zgodna z prawem żydowskiem, że sprawiedliwi dziedziczyć będą, a bezbożni skarani zostaną na zatracenie. Że jednak pośród dzieci, zrodzonych z kobiety, nie ma żadnego, któreby się grzechowi nie oddawało, a lepsza jest dola zwierząt bezrozumnych niż ludzi, którzy z całą świadomością na zatracenie iść muszą, więc autor w łzach się rozpływa nad męczarniami, oczekującemi grzeszników w świecie potępienia wiekuistego. Wszelako ten

los grzeszników wydaje się autorowi niepojętym wobec miłosierdzia i dobroci Boga, który przecież nie po to stwarzał swe dzieci, żeby je tępić. Więc autor przemawia gorąco do miłosierdzia bożego i błaga o łaskę dla nieszczęśliwych, wołając: czemże jest człowiek, że się, Panie, nad nim tak srożysz? (8,34), miejże litość nad stworzeniem swojem (8,45)! Wprzód myśl o sądzie była dla autora pociechą, dawała mu bowiem nadzieję przyszłości jasnej, teraz Ezra rzekomy, czując, że śród grzeszników i Żydzi także znaleźć się muszą—doświadcza trwogi wobec sądu i wolałby nawet, żeby go po śmierci całkiem nie było (7,69. 117), bo cóż nam pomoże—woła autor—obiecany świat wiekuisty, gdy jesteśmy ofiarami śmierci? (7,119—126). Ta rozbieżność myśli była wynikiem późniejszej ewolucyi judaizmu. Judaizm starszy, apokaliptyczny, znajdował pociechę jedyną w nadziei życia wiecznego i odkupienia, gdy w judaizmie późniejszym pojedyncze natury głębsze dojrzały w nauce o karach i nagrodach bardzo groźną stronę odwrotną, która się przeciwko nim samym zwracała, nadzieja ta bowiem była zarazem i groźbą straszną dla grzeszników. Wszelako te wątpliwości autora szybko nikną, przyznaje on bowiem, że gdy ludziom dał Pan Bóg prawa, przykazania, rozum i wolną wolę, to każdy człowiek jest twórcą swojego losu i musi za grzechy pokutować. Niech raczej zginie większa część ludzi, niżby miały przykazania boskie pójść w poniewierkę, a trudno współczuć z grzesznikami, którzy dobrowolnie śpieszą w przepaść. Sąd ostateczny nie może być przecie sądem łaski, ale—bezwzględnej sprawiedliwości, gdyż ostatecznie prawda na światło wyjść musi.

„Czwarta Ezdrasza" — pisze Gunkel — należy do Apokalips najsympatyczniejszych, nie jest bowiem przeładowana balastem „nadfantastycznym" i mitologicznym, a posiada i rysy ogólnie ludzkie.

Jakkolwiek bowiem dla autora lud izraelski nie przestaje być zawsze *alfą* i *omegą*, co zresztą jest bardzo naturalne u Izraelity prawowiernego, to jednakże nie brak w księdze dowodów, że autor interesuje się także i losem całej ludzkości, która, zarówno jak Żydzi, jest grzeszna i nieszczęśliwa. Naturalnie, autor z niecierpliwością oczekuje upadku Rzymu strasznego, gdyż inaczej królestwo boże przyjśćby nie mogło, ale o tem pragnieniu zemsty nieokiełznanem, jakie występuje w innych Apokalipsach, nie ma mowy w IV Ezdrasza. Smutek głęboki nad upadkiem ojczyzny ukochanej przejawia się u tego pisarza daleko silniej, aniżeli nienawiść do wrogów i żądza zemsty. Styl księgi odznacza się w wielu miejscach polotem prawdziwie poetyckim, a zawartość jej, podzielona przez autora na małe grupy, przypomina układ katechizmowy. Dla przykładu przytoczymy cały rozdział siódmy w tłumaczeniu naszem podług Gunkela.

Na pytanie Ezdrasza, dlaczego Izraelici nie zajęli odrazu tego świata, który Bóg wytworzył dla nich i na który oczekiwać muszą w cierpieniach i mękach niedoli, daje anioł taką odpowiedź:

„Zaledwie wypowiedziałem te słowa przyszedł anioł, który był już przysłany do mnie nocy poprzednich i rzekł: Wstań, Ezdraszu, i słuchaj wyrazów, które mam ci objawić. Rzekłem: mów, Panie. Więc mówił do mnie: Jest w odległości morze, które się rozlewa szeroko dookoła, ale przystęp do niego stanowi cieśnina, rzece podobna. Gdy więc kto pragnie dosięgnąć morza, aby je ujrzeć lub płynąć po n em, jakżeż się dostanie w ową odległość, nie przepłynąwszy naprzód cieśniny? Albo inne porównanie: Jest miasto, wybudowane na równinie i pełne dóbr wszelkich, ale wejście do niego jest ciasne i złożone z samych przepaści, gdzie na prawo zagraża ogień, na lewo—woda głęboka z jedyną ścieżką pomiędzy ogniem a wodą i tak wązką, że tylko ślady nóg jednego człowieka przyjąć może. Otóż, gdy takie miasto będzie dane komu w dziedzictwo, jakże ów dziedzic może swą własność objąć w posiadanie, jeżeli naprzód nie przejdzie drogi niebezpiecznej? Rzekłem: Z pewnością, Panie! I rzekł

on do mnie: To jest także udziałem Izraela: dla was ja wprawdzie stworzyłem raj, skoro jednak Adam przekroczył moje przykazania, stworzenie podległo sądowi. Wówczas drogi do tego raju stały się wąskie, smutne i cierniste, złe biedne i niebezpieczeństw pełne, a wielkich nędz blizkie, gdy drogi raju wielkiego są szerokie i pewne i przynoszą owoce życia. Gdyby więc ludzie nie weszli na owe cieśniny i marności, nie mogliby osiągnąć tego, co jest dla nich przygotowane. Dla czegóż więc tak się smucisz, żeś znikomy, dlaczego się oburzasz, żeś śmiertelny? Dlaczego nie bierzesz do serca przyszłości, lecz zawsze tylko teraźniejszość?"

Jak apokalipsę Barucha, tak i IV Ezdrasza, Kabisch i Faye rozbili na kilka źródeł, które miał, jakoby, połączyć w całość redaktor znacznie późniejszy. Kiedy on istniał? Najsilniejsze argumenty przemawiają zatem, że autor 4-ej Ezdrasza pisał tę księgę za Domicyana (81—96 po Chr.), ku pocieszeniu swych ziomków, bolejących nad zburzeniem Jerozolimy.

Tylko w języku południowo-słowiańskim przechowała się „Apokalipsa Abrahama", którą dopiero przekład niemiecki Bonwetsch'a (1897) uprzestępnił dla Europy. Oto treść księgi: Bóg „przedświatowy i silny", widząc wstręt Abrahama do bałwochwalstwa, któremu oddawał się ojciec jego Tharah, poleca aniołowi Jaoelowi utrwalić Abrahama w wierze prawdziwej naukami odpowiedniemi. Jakoż anioł, nauczywszy Abrahama składać ofiary, odbywa z nim razem, na gołębiu, podróż do nieba. Tam Abraham otrzymuje wszelkie objawienia, a między innemi, świadomość przyszłych losów rodu swojego, poczem nagle wraca na ziemię. Księga ta, napisana prawdopodobnie w I-m w. po Chr., jest podług Schürera, pochodzenia żydowskiego, choć w dzisiejszej postaci swojej ma sporo wtrętów chrześcijańskich.

Na wzór testamentu Jakóba (Gen. 49), który umierając, zgromadził swych 12-tu synów, żeby im wyrazić swą wolę ostatnią, napisana została przez autora niewiadomego, prawdopodobnie w I-m w. po

Chr., księga obszerna p. t: „Testamenty 12-tu Patryarchów", z których każdy, kolejno, daje swym potomkom rozporządzenia przedśmiertne, łącząc je z historyą swego życia i z przepowiedniami o przyszłych losach szczepu własnego. Jakkolwiek księga ta wyszła niewątpliwie z pod pióra żydowskiego, to jednakże w dzisiejszej postaci swojej, t. j. w tekście greckim, który naprzód wydał Grabe w r. 1698, ma wiele późniejszych dodatków chrześcijańskich. Dodatki te (o odkupieniu świata przez Chrystusa, który jest Bogiem Człowiekiem, a pochodzi ze szczepów Lewi i Juda i t. p.), nie będące w ścisłym związku z całością, dają się łatwo wyodrębnić, tem więcej, że niektóre z nich wcale w przekładzie armeńskim nie istnieją.

W każdym z tych „testamentów duchowych" istnieją trzy części składowe. Naprzód każdy patryarcha opowiada koleje swego życia, płacząc nad grzechami swemi lub sławiąc swe cnoty, a wątek biograficzny, połączony zwykle z opowieścią biblijną, wzbogaca autor wieloma szczegółami nowemi, na modłę Midraszu hagadycznego. Następnie, na podstawie tej autobiografii, każdy patryarcha daje potomkom swoim odpowiednie nauki, które łącząc się ściśle ze szczegółami opowieści, zalecają albo unikanie grzechów albo naśladowanie cnót wzmiankowanych. Wreszcie na końcu każdego testamentu znajdują się przepowiednie o przyszłości danego szczepu, a mianowicie patryarcha przepowiada potomkom swoim, że odpadną od Boga i pójdą wskutek tego w niewolę i w rozsypkę, przyczem autor żydowski doradza często trzymanie się ściśle szczepów Lewi i Juda, a interpolator chrześcijański dorzuca do przepowiedni nadzieje wyzwolenia w Chrystusie. Autor twierdzi, że zbawienie osiągną tylko dzieci Sema, gdy dzieci Hama zaginąć muszą, a żywiąc interes szczególny dla szczepów żydowskich, jako takich, płacze nad ich upadkiem i rozproszeniem, tudzież

obwieszcza, że szczepy Lewi i Juda mają być podług rozkazu Boga przewodnikami innych. Autor nie kładzie nacisku wyjątkowego na ceremoniał prawny i przestrzega raczej moralności, zalecając unikanie zawiści, chciwości, gniewu, kłamstwa, rozpusty, a zachęcając do miłości bliźniego, do miłosierdzia, czystości i t. p. Dla przykładu, podajemy w tłumaczeniu własnem, podług Kautzscha, wyjątek z testamentu Lewiego, drukując kursywą te zdania, które wstawił późniejszy interpolator chrześcijański.

„Ja, Lewi, byłem poczęty i urodzony w Haranie, a potem przybyłem z ojcem do Sichemu. Będąc młodzieńcem mniej więcej 20-letnim, dokonałem wraz z Symeonem zemsty na Emorze za siostrę naszą Dinę. Gdy przebywaliśmy w Abelmaul, zstąpił na mnie duch oświecenia pańskiego i ujrzałem jak wszyscy ludzie zaciemniali swą drogę, jak nieprawość mury dla siebie budowała, a bezbożność osiadła na wieżach, a jam się smucił nad rodzajem ludzkim, modliłem się Panu, żeby mnie zbawił. I wówczas wpadłszy w sen, ujrzałem górę wysoką. Była to góra Aspis w Abelmaul. Patrzę: otworzyło się niebo i anioł boży rzekł do mnie: „Lewi, wejdź!" Przechodząc z nieba pierwszego do drugiego, ujrzałem wiszącą pomiędzy niemi wodę, a potem widziałem trzecie niebo, o wiele świetniejsze od obu poprzednich, gdyż miało ono i niezmierzoną wysokość. Rzekłem więc do anioła: Do czego to niebo? Anioł odpowiedział: nie dziw się temu, ujrzysz bowiem cztery inne nieba jeszcze świetniejsze i bardziej nieporównane. Skoro tam wejdziesz, staniesz blizko przy Panu i będziesz sługą jego i będziesz obwieszczał ludziom jego tajemnicę i staniesz się posłem tego, który ma zbawić Izraela. *Przez ciebie i przez Judę zjawi się Pan pomiędzy ludźmi, zbawiając śród nich każdy ród ludzki.* Z działu pańskiego będziesz otrzymywał swe środki do życia, on będzie rolą twoją, winnicą, owocami, złotem i srebrem" (Roz. 2).

Po opisie siedmiu nieb anioł tak mówi dalej do Lewiego:

„I wiedz o tem, że Pan będzie sądził dzieci człowiecze, *albowiem* skały się rozpadną, słońce zgaśnie, wody wyschną, ogień zmarznie i zadrży każde stworzenie i roztopią

się duchy niewidzialne, *gdy piekło będzie ogołocone przez cierpienia Najwyższego, a niedowiarkowie wytrwają w grzechach. Dlatego będę skazani na karę.* Pan wysłuchał twych modłów, ocalając cię od bezbożności, więc mu będziesz w obliczu jego synem, pomocnikiem i sługą. Jako jasne światło poznania, będziesz świecił w Jakóbie i staniesz się całemu nasieniu Izraela, jako słońce. Będą dane tobie i całemu nasieniu twemu błogosławieństwa, *aż nawiedzi Pan wszystkich pogan przez miłosierdzie syna swojego* na wieczność. *Ale synowie twoi położą na nim swe ręce, ukrzyżują go*... (4). I anioł otworzył mi drzwi nieba i ujrzałem przybytek święty, a na tronie jasności Najwyższego. I rzekł on do mnie: Lewi, dałem ci błogosławieństwa urzędu kapłańskiego aż do chwili, gdy przyjdę i zamieszkam śród Izraela... (5) i t. d.

W r. 1894 anglik Gaster wydał ze średniowiecznej kroniki żydowskiej tekst hebrajski testamentu Naftalego dowodząc, że jest on właściwym oryginałem, który w naszych Testamentach greckich uległ skażeniu. Wszelako Schürer, po porównaniu obu tekstów, najzupełniej różnych i mających tylko nieznaczne podobieństwo, przeczy twierdzeniu Gastera.

Oprócz zachowanych do dnia dzisiejszego pseudoepigrafów proroczych, kościół starożytny posiadał jeszcze i inne pisma tego rodzaju, o których wiemy bądź z wykazów Kanonu, bądź z cytat u ojców Kościoła. Do tych utworów zaginionych należą: „Modlitwa Józefa", „Księga Eldada i Medada", „Apokalipsa Eliasza", „Apokalipsa Sofoniasza" i w. i. Że autorowie żydowscy, przeżuwając nieustannie stary materyał religijny, zaczęli z czasem albo rozszerzać opowiadania biblijne nowemi szczegółami fikcyjnemi, albo wydobywać z historyi świętej pojedyncze postacie, w celu otoczenia ich jakąś legendą przez autora swobodnie wymyśloną — świadczą: „Księga Jubileuszów", będąca przeróbką tekstu biblijnego, „Męczeństwo Izajasza", które jest czystą legendą i „Paralipomena Jeremijasza."

Od 4-go w. po Chr. była u różnych uczonych wzmiankowana, a jeszcze w XII w. przez Bizantyj-

czyków używana „Księga jubileuszów”, która później całkowicie zaginęła. Dopiero w kościele abisyńskim odkryty został przekład etyopski tej księgi p. t: *Kufale*, dokonany kiedyś z tłumaczenia greckiego, a ogłoszony naprzód w przekładzie niemieckim Dillmanna (1851), później zaś i w tekście etyjopskim w roku 1859. Wkrótce potem Ceriani odkrył w *Ambrozyanach* medyolańskich fragmenty staro-łacińskie tej księgi, które wydał w r. 1861. Ostatecznie całą księgę w przekładach: etyopskim i angielskim wydał Charles w r. 1893—95.

Treść „Księgi jubileuszów” jest ta sama, co kanonicznej Genesis i dlatego też nosi zwykle miano „Małej Genesis”, nie ze względu na objętość swoją, gdyż jest o wiele większa od księgi kanonicznej, ale z uwagi na mniejszą powagę. Właściwie uważać ją trzeba za komentarz hagadyczny do tekstu biblijnego, gdyż odtwarza ona swobodnie pierwotne dzieje biblijne od stworzenia świata aż do ustanowienia świąt Passah, w duchu judaizmu późniejszego. Autor, dla nadania większej powagi swemu dziełu, przystroił je w szatę objawienia, danego Mojżeszowi na Synai przez anioła i ztąd też księga ta nosi także miano „Apokalipsy Mojżesza”. Celem głównym dzieła jest niewątpliwie chronologia, której podstawę stanowi okres jubileuszowy z lat 49, rozpadający się na 7 tygodni rocznych, a każdy fakt jest podciągnięty pod dobę ściśle określoną. Na tej podstawie księga otrzymała nazwę swą główną τὰ Ἰωβηλαῖα, t. j. „Jubileusze.” Po za chronologią autor kładzie nacisk główny na święta doroczne, odnosząc ich pochodzenie do czasów najstarszych. Przystąpiwszy do pracy swojej z zamiarem odtworzenia dziejów pierwotnych w duchu epoki własnej, autor poczyna sobie bez ceremonii z tekstem biblijnym, usuwając lub zmieniając to wszystko, co nie dogadza jego celom i wbogacając owe teksty do-

datkami rozmaitemi w duchu judaimu późniejszego. Wskutek takiej dążności patryarchowie, przedstawieni jako bohaterowie cnót wszelakich, przestrzegają wszelkich praw kultu, składają ofiary przepisane, obchodzą święta i sabbaty, a demonologia i angelologia odgrywa już rolę pierwszorzędną. Aniołowie i szatani mieszają się ciągle do spraw ludzkich, zachęcając do dobrego lub złego. Zanim prawa znane były na ziemi, już aniołowie stosowali się do nich w niebie, gdyż istniały tam one od wieków na tablicach niebieskich i z czasem dopiero dochodziły kolejno do świadomości Izraela, któremu jednak nie wszystkie jeszcze były ogłoszone publicznie. Niektóre z tych praw były przekazane patryarchom w księgach tajemnych, które przechodziły na pokolenia następne.

Że „Księga Jubileuszów" była napisana pierwotnie po hebrajsku, świadczy o tem stanowczo Ś-ty Hieronim, a hebraiści nowsi odnoszą jej powstanie do początków wieku 1-go po Chr., spierając się tylko o środowisko, z którego wyszła. Autor musi przejawiać charakter wielce pojednawczy, skoro uczeni uważali go kolejno lub jednocześnie za Faryzeusza, Saduceusza i Esseńczyka. Wskutek tego Roensch, który poświęcił tej księdze rozprawę najgruntowniejszą, nazywa ją *ein jüdisches Unionsbuch*. Ma to być *formula concordiae filiorum Israel*, która chciała zjednoczyć wszystkie stronnictwa żydowskie do walki z pogaństwem i z chrześcijaństwem, jakkolwiek dążności polemicznych przeciwko wierze chrześcijańskiej księga ta wcale nie wykazuje.

Podajemy w przekładzie własnym, podług Littmanna, wyjątek z rozdziału 4-go o święcie Passah.

„Dzieci Izrala powinny obchodzić Passah w swoim czasie 14 dnia 1-go miesiąca, w porze zachodu słońca, od 3 części dnia do 3 części nocy, gdyż dwie części dnia są oddane światłu, a trzecia wieczorowi. Tak właśnie Bóg ci roz-

kazał i powinieneś zacząć świętować podczas wieczoru. Rzezać nie powinieneś o każdej porze dnia, lecz tylko w granicach pory wieczornej, a masz to zjeść wieczorem aż do 3 części nocy. Co zaś pozostanie z mięsa do 3 części nocy i dalej, to się powinno spalić w ogniu. Nie należy mięsa gotować w wodzie lub jeść na surowo, lecz co masz zjeść, powinno być starannie na ogniu upieczone. Głowę zwierzęcia z jego wnętrznościami i jego nogami należy upiec na ogniu i żadnej w niem kości nie łamać, gdyż dzieci Izraela nie powinny łamać żadnej kości. Dlatego właśnie Bóg polecił dzieciom Izraela, żeby obchodziły święto Passah w swoim dniu i o swojej porze i żeby żadnej kości nie łamały, gdyż jest to dzień przepisany i nie można go odkładać z dnia na dzień i z miesiąca na miesiąc, albowiem to święto musi być obchodzone w swoim dniu" i t. d.

Origenes wspomina o apokryfie, który opiewa: „Śmierć męczeńską Izajasza", zaś Ś-ty Hieronim mówi o innym, którego treścią było „Wniebowstąpienie Izajasza" (*Ascensio Isajae*). Oba te apokryfy zaginęły. Drugi z nich, w przekładzie łacińskim, wyszedł dopiero w r. 1522 w Wenecyi, całość zaś w przekładzie etyopskim wyszła naprzód w r. 1819, a następnie wraz z cennemi wyjaśnieniami ogłosił ją Dillmann w r. 1878.—Otóż tekst etyjopski składa się z dwu części: żydowskiej i chrześcijańskiej, złączonych w całość, przerobioną odpowiednio przez chrześcijanina. Część pierwsza (1—5) opowiada o męczeństwie Izajasza, który przepowiedział Hiskijaszowi przyszłą bezbożność Manassesa. Gdy po śmierci Hiskijasza syn jego oddał się w służbę szatanowi, wskutek czego Izajasz pędził życie w osamotnieniu, jakiś Balkira oskarżył proroka przed Manassesem, że lud przeciw królowi podburza. Do tego oskarżenia namówił Balkirę szatan Belial, wrogi Izajaszowi za jego proroctwa o Chrystusie, mającym przynieść ludowi odkupienie. Wskutek tego Manasses kazał przepiłować proroka. Część 2-ga jest wizyą (6—11), którą miał Izajasz. Anioł przeprowadził proroka po 7-u niebach, ukazując mu wszystko, co w każdem z nich jest do widzenia.

Gdy w 7 em niebie Izajasz, ujrzawszy wszystkich sprawiedliwych od Adama, i nawet Boga samego, usłyszał w końcu, jak Bóg Ojciec poleca swemu Synowi Chrystusowi zstąpić na świat, wraca w towarzystwie anioła aż do firmamentu i ztąd widzi przyszłe uro-

סוים זה חדפתר בחדש
תשרי בשנת אלף
מאתים ועשרים ושמנה
שנים:
סימן טוב יחיה זה חדפתר
לבעליו ולכל הקורא:
חזק ונחזק ורם · במדי

Najstarszy dotychczas datowany rękopis biblijny, noszący datę 1228 seleuc. t. j. 917 po Chr. (Kolofon z „Codex Petropolitanus“.)

dzenie Chrystusa, oraz koleje życia Syna Bożego, aż do ukrzyżowania i zmartwychwstania. Po tem widzeniu anioł wraca do nieba, a Izajasz na ziemię. Otóż jest rzeczą widoczną, że wizya nie stoi w ża-



dnym związku z męczeństwem i jest z niem niezręcznie połączona, a w części 1-ej są widoczne wtręty późniejsze pochodzenia chrześcijańskiego. Całość odnoszą uczeni do 2-ej połowy 2-go wieku po Chr.

Oto rozdział 5-ty „Męczeństwa”, który tłumaczymy podług Beera:

„Gdy przystąpiono do przepiłowania Izajasza, stanął przy nim Bechira, oskarżając go, i byli tam wszyscy prorocy fałszywi, żeby urągać Izajaszowi. Belial stał przed Izajaszem, a szydząc z niego, rzekł mu: Powiedz: wszystko, com mówił - kłamałem; drogi Manassesa są dobre i sprawiedliwe i drogi Bechiry są dobre. Mówił tak, gdy już zaczęto piłować Izajasza, ale prorok oglądał Pana i oczy jego były ku niemu otwarte, więc ich nie widział. Wówczas Balkira rzekł do Izajasza: Powtórz słowa, które do ciebie wyrzekłem, gdyż chcę odmienić myśl twoją i sprawić, że Manasses, tudzież książęta judzcy, oraz lud i cała Jerozolima uwiebiać cię będą. Wówczas odpowiedział Izajasz, mówiąc: O ile to odemnie zależy, bądź przeklęty i ty i wszystkie potęgi twoje i cały dom twój, albowiem ty możesz tylko wziąć skórę z mięsa mojego. Wówczas porwali i rozpiłowali piłą Izajasza, syna Amosa. Stali przy tem i przyglądali się Manasses, Bechira, prorocy fałszywi, książęta i lud. Prorokom, którzy przy nim byli, rzekł on przed śmiercią: Idźcie w okolice Tyru i Sidonu, gdyż Bóg mnie tylko samemu przygotował ten kielich. Izajasz ani krzyczał, ani płakał, gdy go piłowano, tylko usta jego rozmawiały z duchem świętym dopóki nie został przepołowiony”.

Do pseudoepigrafów pochodzenia żydowskiego zalicza Schürer księgę „Paralipomena Jeremiasza”, która przechowała się w językach: greckim, etyopskim, armeńskim i starosłowiańskim. Oto treść: Bóg, uprzedziwszy Jeremiasza o blizkiem wejściu Chaldejczyków do Jerozolimy, polecił mu zakopać naczynia święte, wyjść z ludem do Babilonu, a pozostawić w stolicy Barucha. Tak się też stało (1—4). Zanim jednak nastąpiła ta katastrofa, Jeremiasz wysłał po figi do winnicy Agrypy etyopczyka Abimelecha, który tam zasnął... na lat 66. Po przebudzeniu Abimeleh, przekonany, że spał kró-

ciutko, wraca do Jerozolimy i ku zdumieniu swemu, zastaje wszystko zmienione, a starzec jakiś opowiada mu o wszystkiem, co się stało (5). Abimelech spotyka Barucha, który z polecenia boskiego pisze do Jeremiasza, że wówczas dopiero Bóg powróci do Jerozolimy, gdy lud wyrzuci z pośród siebie wszystkich cudzoziemców. Ten list Barucha zaniósł do Babilonu orzeł wraz z figami, które przez lat 66 nie utraciły świeżości (6). Dzięki temu poselstwu orła, który, przybywszy do Babilonu, uprawomocnił swą misyę przez wskrzeszenie zmarłego, Jeremiasz odprowadził lud swój z powrotem. Gdy jednakże tych Żydów, którzy z żonami babilońskiemi rozstać się nie chcieli, Jeremiasz nie wpuścił do miasta, założyli oni miasto Samaryę (7—8). Teraz Jeremiasz składa ofiarę, podczas której pada bez zmysłów. Wszelako po trzech dniach wraca do życia i wielbi Boga za odkupienie w Chrystusie. Lud oburzony chce go ukamienować, ale dokona tego wówczas dopiero, gdy sam Jeremiasz na to pozwoli (9).

Z powyższego widzimy, że treść główna księgi, specyficznie żydowska, uległa z czasem zabarwieniu chrześcijańskiemu.

Jak Izajasz i Jeremiasz, tak i inni mężowie wybitni z historyi świętej byli przystrajani w szatę legendy, która rozwielmożniała się coraz bardziej, w miarę, jak proste i trzeźwe opowiadania biblijne przestały dogadzać smakowi czasów późniejszych. Że zaś na podwalinach legendy żydowskiej rozwijała się dalej z bujnością jeszcze potężniejszą legenda ściśle chrześcijańska, przeto, jak w Apokalipsach, trudno jest nieraz oddzielić żywioł chrześcijański od żydowskiego, jakkolwiek podstawy są po większej części żydowskie. Między innemi dziełami chrześcijańskiemi tego rodzaju znajdują się „Żywoty Adama" w wielu językach wschodnich, a także w greckim, łacińskim i starosłowiańskim. Jakkolwiek pisma

te są pochodzenia chrześcijańskiego, to jednakże powstały one z materyałów żydowskich, Talmud bowiem wspomina o żydowskiej „Księdze Adama.” Jedno z takich pism w języku greckim, które opowiada o życiu i śmierci Adama, podług objawienia danego Mojżeszowi, wydał Tischendorf (1866) p. t: „Apokalipsa Mojżesza.” Wielce pokrewna, a nawet częściowo identyczna z tem pismem greckiem jest księga łacińska *Vita Adae et Evae*, wydana w r. 1876 przez W. Meyera, oraz księga słowiańska o Adamie, wydana przez Jagic'a wraz z przekładem łacińskim (1893). Podajemy w przekładzie własnym, podług Fuchsa, wyjątek z „Życia Adama i Ewy”:

„Wypędzeni z raju zbudowali sobie szałas i spędzili dni siedem w żałobie, skargach i wielkim smutku. Ale po 7-miu dniach poczuli głód i szukali pokarmu do jedzenia, znaleźć go jednak nie mogli. Wówczas rzekła Ewa do Adama: Panie mój, jam głodna; idź, poszukaj nam czegoś do jedzenia. Może Bóg wejrzy na nas, ulituje się nad nami i znów nas powoła do miejsca, gdzie wprzód byliśmy. Adam wstał i chodził przez 7 dni po całym kraju, nie mogąc znaleźć takiego pokarmu, jaki mieli w raju. Więc Ewa rzekła do Adama: Panie mój, jeżeli chcesz, zabij mnie! Może wówczas Pan Bóg znów cię wprowadzi do raju, bo przecież tylko z mojej przyczyny spadł na ciebie gniew boży. Czyż nie chcesz mnie zabić, żebym umarła?... Adam odpowiedział: Ewo, nie mów tak, żeby nas Pan Bóg znów nie dotknął przekleństwem! Jakżebym mógł wznieść rękę swoją przeciwko ciału własnemu? Podnieśmy się raczej i szukajmy środków do życia, żebyśmy nie zmarnieli. Więc poszli i szukali przez dni 9, ale nie znaleźli nic takiego, jak w raju, tylko pokarmy zwierzęce. Więc Adam rzekł do Ewy: tu Pan dał na pokarm zwierzęta i bydło, a my mieliśmy pokarm anielski. Wszelako jest rzeczą słuszną i sprawiedliwą, żebyśmy się smucili w obliczu Boga, który nas stworzył. Czyńmy pokutę wielką, a może Bóg nam przebaczy i ulituje się nad nami i wskaże nam środki do życia. Na to rzekła Ewa do Adama: Mój panie, powiedz mi, co to jest pokuta i jak to trzeba pokutować? Jeżelić podejmiemy jakiś wysiłek, któremu nie podołamy, to Pan nie wysłucha próśb naszych i odwróci od nas oblicze swoje, żeśmy obietnic nie spełnili. Panie mój, ile ty pokut zamierzasz czynić? Toż jam ci zgotowała trudy i niedolę! A na to Adam: Ty nie możesz uczynić tyle, co ja, czyń

wszelako wedle zdrowia swego. Ja będę pościł przez dni 40, ty zaś idź do Tygrysu, weź kamień i stań na nim w wodzie aż do szyi, w miejscu, gdzie rzeka najgłębsza. Niechaj z ust twych nie wyjdzie ani słowo, gdyż niegodni jesteśmy, żeby prosić Boga, albowiem usta nasze są nieczyste. Ty pozostaniesz w wodzie rzeki przez dni 37, a ja w wodzie Jordanu przez dni 40. Może też Bóg i Pan nasz zlituje się nad nami. I Ewa poszła do Tygrysu, jak polecił Adam, on zaś poszedł do Jordanu i stanął w wodzie na kamieniu po szyję" i t. d.

W ten sam sposób naiwny opowiada autor dalsze koleje życia pierwszych ludzi aż do ich śmierci i pogrzebu. Do legend żydowskich, które nas doszły w opracowaniu chrześcijańskiem, należy jeszcze: „Józef i Aseneth", opowieść o bohaterze biblijnym, który zaślubił córkę Potifera egipskiego, po zrzeczeniu się przez nią bałwochwalstwa. Są też legendy o Mojżeszu, a śród nich jedna z opowieścią „O Jannesie i Jambresie", dwu czarnoksiężnikach egipskich, którzy czynili przed Faraonem takie same cuda, jak Mojżesz i Aaron. Legendy podobne przechowały się w wielu językach wschodnich, a także w greckim, łacińskim i starosłowiańskim.

IV.

Stanowisko Żydów w rozproszeniu.—Antysemityzm.—Prozelici.—Septuaginta.—Aquila i Theodotion.—Literatura hellenistyczno-żydowska.— „Grecka księga Ezdrasza." — „Dodatki do ksiąg Esthery i Daniela." — „Modlitwa Manassesa."—„Księga Barucha."—„List Jeremiasza." — Propaganda żydowska. — „List Arysteasza." — „Poemat moralny."—„Sybilliny." — Szczątki epopei i dramatu.

Historya Judaizmu w wieku Chrystusa nie ogranicza się do szczupłych ram palestyńskich, gdyż

prawie we wszystkich krajach ówczesnego świata cywilizowanego osiedliły się większe lub mniejsze gminy żydowskie, które, nie zrywając łączności z krajem macierzystym, pozostawały w stosunkach codziennych z żywiołami nieżydowskiemi. Znaczenie tych gmin było wielkie tak dla wewnętrznej ewolucyi judaizmu, jakoteż dla jego oddziaływań na inne ludy kulturalne. Niezależnie od wędrówek przymusowych, Żydzi, zwłaszcza w epoce helenistyczno-rzymskiej, opuszczali dobrowolnie kraj ojczysty dla handlu, osiedlając się w ziemiach sąsiednich Palestyny, tudzież we wszystkich miastach głównych świata kulturalnego. Osadnicy żydowscy nietylko zaludniali w wielkiej liczbie Syryę i Egipt, a zwłaszcza ich miasta główne, Antyochię i Aleksandryę, tudzież nowo-założone grody hellenistyczne, w których za bezpieczono im prawa korzystne, lecz osiedlali się również w Małej Azyi, a mianowicie w miastach wybrzeża jońskiego, oraz we wszystkich przystaniach i miejscach handlowych na morzu Śródziemnem. Już około r. 146 przed Chr. Sybilla mogła mówić o ludzie żydowskim, że wypełnia on wszystkie kraje i wszystkie morza, a Strabon około r 85 przed Chrystusem pisał, że „niełatwo znaleźć miejsce na świecie, w którem by Żydów nie było." W czasach rzymskich Mezopotamia. Medya i Babilonia, liczyły Żydów nie na tysiące, lecz na miliony, a nie mniejsza ich liczba mieszkała w Syryi.

W IV w po Chr. Arabia była już silnie zaludniona przez Żydów, którzy tu w dwa wieki później mieli nawet króla swojego, a w Azyi każde większe miasto było przez Żydów zamieszkałe. Że największe znaczenie dla Diaspory żydowskiej miał Egipt, a przedewszystkiem Aleksandrya, mówiliśmy już o tem w swojem miejscu. Z pięciu dzielnic miasta dwie nosiły miano „Żydowskich", gdyż były prawie wyłącznie zajęte przez Żydów, których Egipt posiadał milion. Ztąd rozszerzali się oni

dalej na Zachód tak, że w Cyrene było ich w 1-ym w. przed Chr. bardzo dużo. W Grecyi, tudzież na wyspach Archipelagu greckiego była moc Żydów, a w Italii, zwłaszcza też w Rzymie, istniała gmina żydowska, którą liczono na tysiące, do poselstwa bowiem, przybyłego do Rzymu z Palestyny w r. 4-ym przed Chr., przyłączyło się 8,000 Żydów rzymskich. Pomimo częstych prześladowań, Żydzi wzrastali tu w siłę coraz bardziej, zachowując swoją religię, zwyczaje i obyczaje, pomimo, że Rzymianie klas wyższych patrzyli na nich z pogardą, jako na ludzi „oddanych wstrętnym zabobonom." W reszcie Italii, a także w Hiszpanii i w Galii rozszerzyli się Żydzi dopiero za czasów rzymskich. Osiedlając się w krajach obcych, Żydzi wytwarzali wszędzie gminy zorganizowane samodzielnie z synagogą, z radą starszych i z urzędnikami gminnymi, a w Aleksandryi np., gdzie znaczenie ich polityczne było bardzo silne, stał na czele Żydów *etnarcha*, vel *alabarcha*, który rządził ludem żydowskim z całą niezależnością. Jakkolwiek stanowisko prawno-państwowe gminy żydowskiej było w różnych krajach i czasach rozmaite, to jednak wszędzie co najmniej tolerowano kult żydowski, a w państwach Ptolomeuszów i Seleucydów swoboda Żydów była zupełna. Rządy Sotera, Filadelfa i Eugergietesa były dla Żydów wiekiem złotym, a szczególnym ich przyjacielem był także Ptolomeusz VI Filometor (180—145 przed Chr.), który pozwolił nawet na wybudowanie świątyni żydowskiej w Egipcie. I prawodawstwo rzymskie przyznało swobodę religijną Żydom, dla których zwłaszcza Cezar i August byli bardzo życzliwi. A jakkolwiek po śmierci Cezara przywileje Żydów były przez czas jakiś zagrożone, to jednak judaizm w granicach państwa rzymskiego był religią tolerowaną, (*religio licita*), która miała zabezpieczone prawo zarządzania majątkiem własnym, tudzież juryzdykcyę oddzielną dla swoich współczłonków, naturalnie

w sprawach cywilnych. Tolerancya Rzymian szła tak daleko, że Żydzi, którym religia nie pozwalała nosić broni w sabat i maszerować dalej nad 2,000 łokci, byli od służby wojskowej uwolnieni. Zdarzały się od czasu do czasu ograniczenia, a nawet prześladowania, wszelako zmian istotnych w bycie Żydów pod Cezarami rzymskimi nie było.

Polityka chrześcijańskich cesarzów rzymskich względem Żydów nie zawsze była jednakowa, ale kult ich z przywiązanemi do niego prawami, jak dawniej, pozostał zawsze pod formalną opieką policyi państwowej, która aż po koniec w. IV nie wzbraniała Żydom wysyłania podatków religijnych patryarchatowi w Palestynie. Jak dalece stan prawny Żydów był w państwie Rzymskiem zabezpieczony, świadczy okoliczność, że w czasach prześladowania chrześcijan zdarzały się wypadki przechodzenia ich na judaizm, gwoli jedynie zdobyciu opieki prawnej. Ta uprawniona odrębność Żydów nie zabezpieczała ich wcale od wybuchów nienawiści gmin miejskich, które, nie mogąc znosić „tych klinów we własnem ciele", dopuszczały się często względem Żydów prześladowań i gwałtów. Po za Antyochią, Aleksandyą i nowo założonemi miastami greckiemi Żydzi nie posiadali zrazu w państwie Rzymskiem praw obywatelskich, które były tylko stopniowo jednostkom pojedynczym udzielane. O ile prawa takie stanowiły z jednej strony dobrodziejstwo dla Żydów, o tyle tam, gdzie posiadali oni zupełne równouprawnienie z krajowcami, jak w Egipcie, przywilej ten był dla nich źródłem zawiści i prześladowań ze strony żywiołu miejscowego, zwłaszcza wówczas, gdy Ptolomeusz VI i żona jego Kleopatra „powierzyli państwo Żydom, a wodzami głównymi całej siły zbrojnej byli Żydzi Oniasz i Doziteusz." Lubo wpływ kultury greckiej na Żydów w Diaspora, zwłaszcza bogatych, był bardzo wielki, to jednakże i ci nawet, którzy mieli pozór Greków zupełnych, pozostali w głę-

bi serca Żydami, jednocząc się w rzeczach najistotniejszych z braćmi swoimi w Palestynie. Głównym środkiem utrzymania wiary ojczystej w Diaspora były prawidłowe zebrania sabbatowe w synagogach, lub też w domach nauki, których było we wszystkich miastach tysiącę. Najwspanialsze świątynie na obczyznie mieli Żydzi w Antyochii i w Leontopolis w Egipcie. W tej ostatniej, którą zbudował na wzór jerozolimskiej arcykapłan Oniasz IV, za zezwoleniem Filometora, odbywały się z całą wspaniałością wszelkie obrzędy religijne od r. 160 przed Chr. do r. 73 po Chr., t. j. do chwili, gdy po zburzeniu Jerozolimy Rzymianie zamknęli i tę świątynię. Każde miasto na obczyźnie miało kasę świętą, do której Żydzi składali podatki, przeznaczone dla Jerozolimy, odwiedzanej często przez Żydów z całego świata. Świat grecko-rzymski nie miał dla Żydów sympatyi, jak świadczą sądy pisarzów greckich i rzymskich, wogóle bardzo dla Żydów nieprzyjazne, a przynajmniej lekceważące i pogardliwe. Wrogowie Żydów rozgłaszali o nich mnóstwo niedorzeczności, nic wspólnego z prawdą nie mających, które znajdowały posłuch i wiarę nawet śród ludzi wykształconych.

Trzy rzeczy zwłaszcza ściągały na Żydów szyderstwa nieubłagane: nieużywanie mięsa wieprzowego, święcenie przesadne sabbatu i czczenie Boga bez wszelkich wizerunków w świątyni. Największą jednak nienawiść świata grecko-rzymskiego zawdzięczali Żydzi swemu odosobnieniu się najściślejszemu, co we wszechświatowej monarchii rzymskiej, przy jednoczącym wszystko hellenizmie, musiało budzić dla Żydów wstręt ogólny.

Już od początku 1-go stulecia przed Chr., a nawet wcześniej—pisze Bousset—judaizm stał się dla otaczających go ludów zagadką, którą zrodziła antysemityzm, zaczęto bowiem uważać Żydów za ciało obce w organizmie świata rzymsko-greckiego.



Lud ten, albo raczej owa gmina religijna w swej skotniałości i w swem wyodrębnieniu stała się dla wszystkich czemś podejrzanem i drażniącem. Wskutek pogardy i namiętności, z jaką zwalczała ona bogów pogańskich, upatrywano w niej tylko ateizm. Zaciekłość, z jaką Żydzi poczytywali swą wiarę za jedynie uprawnioną, co było dla świata ówczesnego rzeczą wprost niesłychaną, ich obyczaje szczególne, ich wstrzemięźliwość, jednem słowem, wszystkie właściwości ich charakteru rasowego wzniecały ku nim i ich religii wstręt i szyderstwo klas oświeconych. Bogactwo Żydów, oraz ich przewaga i bezskrupulatność w handlu, ich zdolność i umiejętność korzystania z okoliczności, żeby zjednać sobie opiekę wielkich i poparcie możnych, a wreszcie potężniejąca ciągle siła ludowa judaizmu—wszystko to — kończy Bousset—rodziło nienawiść i dzikie namiętności plebsu. Pierwsi znani nam antysemici głośniejsi występują pod koniec w. 2-go i w 1-ej połowie stulecia 1-go przed Chr. Byli niemi: Stoik *Posidonius* z Apamei, tudzież retor *Apollonius Mollon*, którego uczeń Cyceron w mowie „Pro Flacco" wygłaszał zdania wręcz antysemickie. Z zajadłością żywiołową, już jako ruch ludowy przejawił się naprzód antysemityzm w najpotężniejszem ognisku Diaspory żydowskiej, w Aleksandryi. Pod rządami rozszalałego przeciwnika Żydów, Kaliguli, tląca oddawna pod powierzchnią iskra nienawiści ludowej wybuchnęła wielkim płomieniem. Ruch ten miał przewodnika w słynnym gramatyku Apionie, a obok niego i przed nim stał cały szereg innych przedstawicielów antysemityzmu literackiego, jak *Chäremon*, *Lizymachus* i inni. Od tego czasu duch antyżydowski przejawił się i w Rzymie, śród warstw oświeconych. Do zdecydowanych wrogów judaizmu należeli: Seneca, Persius, Kwintylian, Stacius, Juvenalis i Tacyt. Satyryk Juvenalis zaznacza, że Żyd tylko współwyznawcy swemu wskazuje drogę lub użycza wody do picia,

a historyk Tacyt, zarzucając Żydom „nienawiść wrogą dla wszystkich", dowodzi, tym razem zgodnie z prawdą, że prozelici żydowscy musieli naprzód „pogardzić bogami, wyrzec się ojczyzny, a uważać za nic rodziców swoich, dzieci i krewnych." Uczucie ogólne świata grecko-rzymskiego względem judaizmu było raczej pogardą niż nienawiścią, jak to widać ze słów Tacyta, który nazywa Żydów *despectissima pars serventium*, lub *taeterrima gens*, a więcej jeszcze ze słów Ammiana Marcellina. A jednak, pomimo wstrętu ogólnego, nie zbywało judaizmowi na prozelitach, których zdobyć umiała bardzo silna propaganda żydowska, zwłaszcza w okresie heleńsko-rzymskim. To garnięcie się pogan do religii żydowskiej przypisać trzeba urokowi monoteizmu, z którym naprzód poznawali Żydzi swych prozelitów, kryjąc starannie do czasu inne formalne właściwości judaimu, srodze uciążliwe i nieponętne. Przyjąwszy monoteizm i poddawszy się wszelkim przepisom sabbatowym i pokarmowym, prozelita rzeczywisty wstępował do gminy żydowskiej dopiero po dokonaniu obrzezania, chrztu (t. j. kąpieli w celu oczyszczenia lewityckiego) i ofiary.

Jeżeli w czasach po niewoli język hebrajski był do tego stopnia niezrozumiały dla ogółu nawet w Palestynie, że przy wykładach Pisma S. na zgromadzeniach religijnych musiano, jak widzieliśmy, po przeczytaniu oryginału tłómaczyć go i wyjaśniać w mowie ludowej, dzięki czemu powstała obszerna literatura przekładów w narzeczu wschodnio- i zachodnio-aramejskiem *(Targum)*, to cóż dopiero mówić o krajach, gdzie mową Żydów ustną i piśmienną był język grecki. To też potrzebę przekładu ksiąg świętych odczuli bardzo wcześnie Żydzi aleksandryjscy, śród których zjawił się pierwszy przekład grecki Pisma S. pod nazwą οἱ ἑβδομήκοντα, t. j. „Siedemdziesiąt", co ma oznaczać, że przekład dokonany został przez 70 tłómaczów *(septuaginta interpretes)*.

Jakkolwiek na przekład ten złożyła się praca różnych autorów i w różnych czasach, legienda, przechowana w tak zwanym „Liście Arysteasza", o którym niezadługo obszerniej mówić będziemy, opiewa, że gdy Ptolomeusz II-gi Filadelfus (283—247 przed Chr), pragnąc posiadać dla swej biblioteki przekład grecki prawa żydowskiego, zażądał z Palestyny tłómaczów odpowiedzialnych, arcykapłan Eleazar wysłał mu 72 mężów, t. j. po 6 z każdego szczepu, którzy dokonali całej pracy w 72 dniach. Wbrew tej legiendzie, jest rzeczą pewną, że przkładu dokonali Żydzi aleksandryjscy dla potrzeb własnych i że nazwę *Septuaginta*, która pierwotnie stosowana była tylko do tłómaczenia Pięcioksięgu, odniesiono później do innych ksiąg świętych, t. j. do Proroków i Hagiografów, których przekład na język grecki był dokonany przez Żydów dopiero w połowie II-go wieku przed Chr. Charakter tych przekładów był w rozmaitych księgach bardzo różny: wielce swobodny lub niewolniczo dosłowny, i tylko pod względem języka wszystkie te prace są sobie równe, greczyzna ich bowiem, przeładowana hebraizmami, jest wprost barbarzyńska. Aż do początku II-go w. po Chr. Septuaginta stanowiła dla Żydów greckich biblijny tekst święty. Gdy jednakże judaizm rabiniczny potężniał, a chrześcijanie tryumfujący czerpali z tego przekładu oręż do walki z Żydami, Septuaginta zaczęła tracić swą popularność, zastępowana przez nowe przekłady greckie, które miały dać Żydom tekst biblijny, oparty ściśle na usankcyonowanym przez rabinów tekscie hebrajskim. Za czasów Hadryana, t. j. w 1-szej połowie II-go w. po Chr., *Aquila*, prozelita żydowski z Pontu, przełożył Biblię na język grecki, a przekład ten, później zaginiony, miał u Żydów większą popularność, niż Septuaginta. Prócz tego, mniej więcej w tym samym czasie powstał inny grecki przekład Biblii, dokonany przez *Theodotiona* z Efezu, także

prozelity żydowskiego. Z przekładu Aquili przechowały się tylko wyjątki u Orygenesa i u innych autorów, a z przekładu Theodotiona, który właściwie przerobił Septuagintę, pozostała tylko księga Daniela, przyjęta przez Kościół chrześcijański.



Część stronicy (palimpsestu), zawierającej tłómaczenie greckię Aquili (do IV Reg. XXIII, 18), a nad tym przekładem mieści się poezya liturgiczna w języku hebrajskim.

Judaizm biblijny i rabiniczny, pod wpływem filozofów, poetów i historyków greckich wytworzył literaturę *hellenistyczno-żydowską*, która przedstawia obraz nierównie różnobarwniejszy nietylko pod

względem form literackich, lecz także pod względem stanowiska autorów i celu, który im zwykle przewodniczy. Ponieważ był to okres aleksandryjsko - rzymski literatury greckiej, w którym ta ostatnia, opuściwszy grunt narodowy, przekształciła się w literaturę wszechświatową, przeto i literatura hellenistyczno-żydowska przyjęła ten sam charakter duchowy i literacki. W tej epoce wpływów wschodnich na literaturę grecką Żydzi aleksandryjscy, czerpiąc ze świeżego źródła klasyków greckich, wprowadzili zarazem do piśmiennictwa greckiego nowe pierwiastki swojej religii i swoich dziejów, dzięki czemu nastąpić musiał proces przetapiania się wzajemnego żywiołów judaistycznych z greckiemi. Pod wpływem kierunków humanitarnych judaizm wyzbywać się zaczął swego partykularyzmu fanatycznego, a znajdując i w literaturze pogańskiej myśli podniosłe, zaczął ogarniać wszystkich ludzi jak braci, dążąc do wprowadzenia na drogę prawdy tych wszystkich, którzy jeszcze trwali w ciemności. Mając przed sobą po większej części cel praktyczny, literatura hellenistyczno - żydowska usiłowała, z jednej strony, pokrzepiać Żydów i karmić ich okruchami wielkiej przeszłości, z drugiej zaś uprzytomniać czytelnikom nieżydowskim całą głupotę pogaństwa, oraz przekonywać ich o wielkości dziejów Izraela i bezzasadności wszelkich zarzutów przeciwko niemu skierowanych. Była to więc literatura apologietyczna w najobszerniejszem znaczeniu tego słowa, kwitnąca w całym judaizmie pozapalestyńskim, lecz mająca siedlisko główne w Aleksandryi, jako w siedzibie Żydów najpotężniejszej.

Lubo Kanon (wyr. gr. = miara, prawidło, za sada) palestyński był obowiązujący i w Diaspora, to jednak u Żydów hellenistycznych „granice jego były przez parę wieków dłużej w stanie płynnym", wskutek czego niektóre pisma, już kanonizo-

wane w Palestynie, podlegały jeszcze w Diasporа różnym opracowaniom i dodatkom. Z tej racyi księga Ezdrasza istnieje w swobodnem opracowaniu greckiem, które się różni od takiejże księgi kanonicznej. Księga ta, zwana powszechnie „Ezdraszem greckim", ze względu, że oryginał jej powstał niewątpliwie w tym języku, lub „III-ą Ezdrasza," jest właściwie częścią ksiąg: „Kroniki", Ezdrasza i Nehemjasza, stanowiących całość, a zajmujących się głównie świątynią jerozolimską po powrocie Żydów z niewoli. Autor chciał w tej kompilacyi przedstawić historyę świątyni od ostatniej epoki kultu legalnego aż do odnowienia przepisanej służby bożej na podstawie materyału zestawionego z dzieł starych.

Przytoczymy w przekładzie naszym, podług Guthe'go, wyjątek z ciekawej baśni o walce Paziów Daryusza. Trzej paziowie, dla zdobycia nagrody króla, postanowili wyrazić piśmiennie swe zdania na temat: „co jest najpotężniejsze" i pisma te, zapieczętowane oddzielnie, włożyć Daryuszowi pod poduszkę. Gdy po otwarciu pism okazało się, że jeden z paziów uważał za najpotężniejsze wino, a drugi króla, trzeci zaś, uważając za najpotężniejszą kobietę, dodał zarazem, że wszystko zwycięży prawda, Daryusz polecił przywołać młodzieńców, żeby wobec niego uzasadnili swoje twierdzenia. Posłuchajmy, jak usprawiedliwił swe zdanie zwycięzca, który uznał kobiety i prawdę za najpotężniejsze:

„O mężowie! czyż król nie jest wielki? Czy ludzie nie są liczni? Czy wino nie jest potężne? A kto władcą waszym, czyż nie kobiety? One to wydały króla i wszystkich ludzi, którzy panują nad morzem i nad ziemią; one urodziły i wychowały założycielów winnic, z których wino pochodzi. One to sporządzają odzież mężczyznom, która im ozdób dostarcza. Mężczyzni nie mogą żyć bez kobiet. Gdy nagromadziwszy złota i srebra i różnych rzeczy wspaniałych, ujrzą niewiastę, ponętną kształtami i pięknością, wówczas porzucają to wszystko, pod wpływem żądzy, patrzą tylko na

nią, rozwarłszy usta, przekładając niewiastę ową nad złoto, srebro i wszystkie rzeczy wspaniałe. Mężczyzna opuści ojca, który go wychował, i swą ojczyznę, a przylgnie do żony własnej. Kobietę nosi on w sercu, nie myśląc o ojcu, matce i ojczyznie. Musicie więc przyznać, że kobiety panują nad nami. Czyż nie pracujecie, nie dręczycie się, żeby wszystko oddać kobietom? Mężczyzna chwyta swój miecz i walczy, żeby iść naprzód, żeby rabować, kraść, owładnąć morzem i rzekami; on patrzy lwom w oczy, chadza w ciemnościach, a gdy nakradł, nagrabił, i narabował po drogach, przynosi swe łupy ukochanej. Mężczyzna kocha swą żonę więcej, niż ojca i matkę. Jedni dla kobiet tracili zmysły i stawali się niewolnikami, inni ginęli lub popadali w nieszczęścia, albo nawet stawali się z powodu kobiet zbrodniarzami. Czyż nie przyznacie mi tego?..." Gdy król i dostojnicy spoglądali po sobie, Zerubabel zaczął mówić o prawdzie: „O mężowie! czyż kobiety nie są potężne? Ziemia wielka jest, niebo wysokie, a słońce w biegu swym szybkie, gdyż okrążywszy niebios sklepienie, w dniu jednym powraca na swoje miejsce! Czyż nie jest wielki, kto tak czyni? Ale prawda jest większa i potężniejsza, niż wszystko. Cała ziemia woła o prawdę; niebo ją wielbi, wszystko stworzenie drży przed nią, nic, nic w niej nie ma niesprawiedliwego. Wino jest niesprawiedliwe, król niesprawiedliwy, kobiety niesprawiedliwe, wszystkie dzieci ludzkie, wszystkie ich czyny niesprawiedliwe. Niema w nich prawdy, więc giną z powodu niesprawiedliwości swojej. Ale prawda pozostaje, dzierżąc swą potęgę na wieki... Ona nie ma względu na osoby i na stronność, ale czyni to, co sprawiedliwe, różniąc się ze wszystkiem, co złe i niesprawiedliwe. W jej dziełach miłują się wszyscy, w jej wyrokach nie ma niesłuszności choćby najmniejszej. Do niej należy siła, potęga, władza, panowanie i wspaniałość wszech czasów! Niechaj będzie wielbiony Bóg Prawdy!" (IV,1—40).

Greckie „Dodatki do Esther", t. j. do znanej nam księgi kanonicznej, znane już historykowi Józefowi (r. 30 przed Chr.), zawierają: sen Mardochaja, odkrycie przez niego sprzysiężenia przeciwko Artakserksesowi i nienawiść Hamana do Żydów; edykt króla do satrapów o zniszczeniu ludu izralskiego; modlitwę Mardochaja o ratunek dla Izraela; modlitwę Estery; jej przyjęcie u króla; edykt króla do satrapów w obronie Żydów; wyjaśnienie snu Mardochaja i wreszcie „podpis", stwierdzający, że tłumaczem greckim tej księgi był *Lizymac..us*. Tymczasem nie ma żadnych

podstaw do przypuszczenia, żeby oryginał tych „Dodatków" był hebrajski. Podajemy, podług prof. Ryssela, przekład nasz snu Mardochaja:

„Widział on zamęt, hałas, pioruny, trzęsienie ziemi i straszydła. Wystąpiły dwa smoki potężne, gotowe do walki z sobą. Czynili hałas okropny, podniecając do boju wszystkie narody, które podbiły lud sprawiedliwy. Był to dzień udręczeń, niedoli, pohańbienia wielkiego i lęku na ziemi. Cały lud sprawiedliwy przejęty był zgrozą, lękali się bowiem nieszczęścia, które spotkać ich miało, i byli przygotowani na zagładę. Wołali więc do Boga, a z łez ich żałosnych, jak ze źródełka drobnego, powstał strumień wielki w wodę obfity I wzeszła jasność i słońce, a uciśnieni byli wywyższeni i pochłonęli tych, którzy przeciw nim knowali."

Łatwo odgadnąć, że te dwa smoki—to Mardochai i Haman, a owym strumieniem—Estera. Istnieją również greckie „Dodatki do księgi Daniela" z których dwa tylko: modlitwa Azaryi, oraz hymn do Boga trzech młodzieńców w piecu ognistym łączą się organicznie z tekstem „Księgi Daniela", gdy trzy inne opowieści: „O Zuzannie i starcach", tudzież „O Belu i Smoku," mające wykazać nicość i oszustwo bogów pogańskich, są dodatkami całkiem luźnemi, w których jednak Daniel odgrywa rolę. Wszystkie te dodatki weszły do przekładów Septuaginty i Theodotiona; wszelako z zestawienia ich, którego dokonał prof. Rothstein, okazuje się, że dodatki owe, a zwłaszcza opowieść o Zuzannie, znacznie pełniejsza u Theodotiona, różnią się bardzo w obu przekładach. Przytoczymy z tego ostatniego, w przekładzie naszym podług Rothsteina, wyjątek z „Zuzanny." Dwaj starzy, a bezbożni sędziowie, oczarowani pięknością bogobojnej żony Jojakima, postanowili, w tajemnicy jeden przed drugim, uwieść Zuzannę, która bardzo często przechadzała się w swym parku ze służebnicą:

„Chciwie szukali oni sposobności, żeby ją widzieć codziennie. Pewnego dnia rzekł jeden do drugiego: Pora na

śniadanie, pójdźmy do domu. Po wyjściu z parku rozstali się, ale każdy z nich wrócił boczną drogą na dawne miejsce. Gdy jeden spytał drugiego o przyczynę, wyznali sobie wzajemnie namiętność swoją (*tego, co nastąpi, nie ma w Septuagincie*). Wtedy porozumieli się co do czasu, w którymby mogli spotkać ją samą. Zdarzyło się, że gdy na dzień stosowny czatowali, Zuzanna, wedle dawnego zwyczaju, weszła do parku z dwiema tylko służebnicami, żeby się wykąpać w dzień upału. Nie było tam wówczas nikogo, prócz dwóch starców, którzy czatowali na Zuzannę w ukryciu. Przynieście mi oliwy i maści — rzekła do służebnic i zamknijcie bramę parku, żebym się mogła wykąpać. Uczyniły one, jak im kazano. Zamknąwszy bramę, wyszły drzwiczkami tylnemi, ażeby spełnić polecenie, nie wiedząc o tem, że Sędziowie byli w parku ukryci. (*Tu w Sept: znajdujemy tylko wzmiankę krótką, że sędziowie, podszedłszy ku niej, usiłowali ją zgwałcić*). Skoro tylko służące wyszły, podnieśli się obaj sędziowie i podbiegłszy ku Zuzannie, rzekli. Patrz: bramy parku zamknięte—nikt nas nie widzi. My płoniemy miłością dla ciebie, więc przychyl się do pragnień naszych i wejdź w stosunek z nami, gdyż w przeciwnym razie oskarżymy cię, że dlatego oddaliłaś służbę, aby pozostać z młodzieńcem (*dalej kilka wierszów zgodnych w obu tekstach*). Zuzanna, jęknąwszy, rzekła: Ze wszystkich stron zguba! Jeśli to uczynię—śmierć mnie czeka, a jeśli tego nie spełnię—nie ujdę rąk waszych; wolę jednak nie uczynić tego i wpaść w wasze ręce, niż popełnić grzech wobec Boga (*dalszego ciągu nie ma w Sept.*). Wówczas krzyczała z całej siły, a starcy podnieśli wielki hałas, zaś jeden z nich pobiegł, żeby otworzyć bramę parku. Skoro służba domu usłyszała krzyk w parku, pośpieszyła drzwiami tylnemi, żeby zobaczyć, co pani się stało A gdy sędziowie wygłosili swe oskarżenie, służba poczuła wstyd wielki, nigdy bowiem dotychczas nikt nie wygłaszał mowy podobnej o Zuzannie."

Skazaną na śmierć Zuzannę ocalił młodzieniec Daniel, zdemaskowawszy nędzników.

Jak księgi Estery i Daniela były uzupełnione modlitwami, tak i do „Kroniki" (II, 33,12 — 13) wprowadzono z czasem „Modlitwę Manassesa", w której król ten, uprowadzony w niewolę, wyznaje z pokorą swe grzechy przed Bogiem i błaga o przebaczenie. Modlitwę tę, umieszczoną w wielu rękopisach jako dodatek do psalmów, podajemy w przekładzie naszym, podług Ryssela:

„Wszechpotężny władco niebieski, Boże ojców naszych; Abrahama, Izaaka i Jakóba, tudzież sprawiedliwego ich potomstwa. Ty, który stworzyłeś niebo i ziemię, ze wszystkiem co ją ozdabia; któryś ograniczył morze wyrazem swego polecenia; któryś zamknął głębiny i zapieczętował strasznem, a uwielbianem imieniem swojem; przed którym drży wszystko z powodu twojej wszechpotęgi! Majestatowi twej chwały nic nie dorówna; gniewu, którym zagroziłeś grzesznikom, nikt nie zniesie, a niezmierzona i nieogarniona jest łaska, którą przyrzekłeś, albowiem Ty, o Panie, jesteś podniosły. miłosierny, łaskawy i szczodry, i współczujesz cierpieniom dzieci człowieczych. Zgodnie ze swoją dobrocią, miłości pełną, obiecałeś grzesznikom przebaczenie i przez pełnię miłosierdzia swego zaleciłeś grzesznikom pokutę, któraby ich wybawić mogła. Jeżeliś jednak, o Panie, Boże sprawiedliwych, nie nałożył pokuty na Abrahama, Izaaka i Jakóba, którzy nie grzeszyli tobie, nałożyłeś pokutę na mnie, który jestem grzesznikiem twoim. Albowiem grzechy moje liczniejsze, niż ziarnka piasku morskiego, i jam nie godzien wznieść oczu swoich i patrzeć w wyżyny niebieskie z powodu mnóstwa przewinień moich. Jakoż słusznie jestem ćwiczony, o Boże, i zasłużenie dręczony, bo oto jam w niewoli i uginam się pod brzemieniem więzów żelaznych, tak, że głowy z powodu grzechów swoich wznieść nie mogę i żadnego nie mam wytchnienia. Jam aż do gniewu rozdrażnił twoją myśl srogą i uczyniłem, co tobie było niemiłe, wznosząc obrazy wstrętne i tworząc bóstwa haniebne. A teraz zginam kolano swego serca, odwołując się do łaskawości tobie właściwej, bo znam swe grzechy. Błagam cię z pokorą, odpuść mi o Panie, przebacz mi i nie gub mnie z grzechami mojemi! Nie gniewaj się na mnie wiekuiście, nie pomnij na moje złe czyny i nie potępiaj mnie, gdy będę w najgłębszych ziemi głębinach. Boś ty, Panie, Bogiem żałujących! Okaż i mnie swą dobroć, bo chociaż jam jej nie godzien, ty mnie wybawisz gwo li wielkiemu miłosierdziu swemu. Ja będę cię wielbił nieustannie po wsze dni życia mojego, gdyż wielbią cię wszystkie potęgi niebieskie i twoja jest wspaniałość na wieki Amen!

Idąc za Schürerem, kładziemy w tem miejscu „Grecką księgę Barucha”, umieszczoną, jako dzieło kanoniczne, w Biblii greckiej, gdyż jakkolwiek należy ona właściwie do pseudoepigrafów proroczych, o treści przeważnie moralnej, jest jednak napewno, zwłaszcza w 2-ej połowie, pochodzenia hellenistycz-

no-żydowskiego. Krótka ta księga uchodzić pragnie za pismo Barucha, który był towarzyszem i powiernikiem Jeremiasza. Treść jej rozpada się na dwie połowy całkiem różne. W pierwszej z nich (1,$_1$ 3,$_8$), autor opowiada o liście Barucha, wysłanym z Babilonu do Jerozolimy, wraz z pieniędzmi i zaleceniem, żeby złożono ofiary za Nebukadnezara i syna jego Belsazara, tudzież odczytano w świątyni pismo Barucha, które było wielką spowiedzią grzechów ze strony wygnańców. Część 2-ga (3,$_9$ – 5,$_9$) zawiera naukę, że mądrość prawdziwa tylko w Bogu, oraz pociechę, że Jerozolima nie jest zniszczona ostatecznie, i że lud wyjdzie z niewoli. Podług hebraistów nowszych każdą z tych części napisał kto inny. Oryginał pierwszej połowy mógł być hebrajski, jak wykazuje Kneucker, ale druga połowa była niewątpliwie napisana po grecku, obie zaś powstać mogły dopiero po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa (70 po Chr.). Oto spowiedź wygnańców w przekładzie Wujka:

„Zgrzeszyliśmy przed Panem Bogiem naszym, a nie wierzyliśmy, nie ufając w nim. I nie byliśmy mu poddani, aniśmy słuchali głosu Pana Boga naszego, abyśmy chodzili w przykazaniach jego, które nam podał. Odednia, którego wywiódł ojców naszych z ziemi egipskiej, aż do dnia tego byliśmy niewierni Panu Bogu naszemu, a rozproszeni, odstąpiliśmy, abyśmy nie słuchali głosu jego. I jęło się nas wiele złego i przekleństwa, które Pan naznaczył przez Mojżesza, sługę swego, który wywiódł ojców naszych z ziemi egipskiej, aby nam dał ziemię opływającą mlekiem i miodem, jako dnia dzisiejszego. A nie słuchaliśmy głosu Pana Boga naszego, według wszystkich słów proroków, które posyłał do nas. I odeszliśmy każdy za umysłem swego serca złego, robić Bogom cudzym, czyniąc złości przed oczyma Pana Boga naszego (I,17—22).

Śród Apokryfów, napisanych oryginalnie w języku greckim, umieszczają również hebraści nowsi „męcząco rozwlekły” „List Jeremiasza” do wygnańców, uprowadzonych przez Nebukadnezara z ostrze-

żeniem, aby nie czcili bogów babilońskich, których autor przedstawia jako śmiesznych i niemoralnych. List ten znajduje się w Wulgacie, jako rozdział VI księgi Barucha.

Żydzi, zamieszkali w Diaspora, rozwinęli w dobie hellenistycznej niezmiernie silną propagandę judaizmu pośród ludów pogańskich, a narzędziem tej propagandy były, między innemi, „pisma żydowskie w masce pogańskiej.” W celu jednania pogan dla swej religii Żydzi puszczali w świat różne utwory tendencyjne, bądź pod powagą mitologiczną starożytnych wieszczek, zwanych *Sybillami*, bądź też pod imieniem mężów słynnych w historyi greckiej. W utworach takich starali się Żydzi albo wykazywać nicość bogów pogańskich i zdrożność związanych z nimi obyczajów, albo grozić bałwochwalcom opornym karą zniszczenia lub też przyrzekać nawróconym nagrodę szczęścia wiecznego. Były również śród pism tego rodzaju i takie, które usiłowały budzić cześć świata dla Żydów wogóle, jako dla narodu, mającego prawa najlepsze i mądrość jedyną.

O niektórych pismach, wydawanych przez Żydów w celu propagandy judaizmu, pozostały nam tylko wzmianki u Ojców Kościoła i innych autorów starożytnych. Do tej kategoryi należą: Objawienia pod imieniem staroperskiego *Histaspesa*, uchodzącego za powagę w rzeczach religijnych; dalej wiersze fałszowane słynnych poetów greckich; następnie „Księga o Żydach”, czy „o Abrahamie”, wydana w 3-m r. przed Chr. pod imieniem *Hekateusza* z Abdery, który był historykiem i filozofem na dworze Ptolomeusza Lagi, wreszcie drobne ułamki, wydane pod imieniem *Heraklita*, („Listy”), *Dyogenesa*, *Hermippusa*, *Numeniusza* i innych.

Do najdawniejszych a przechowanych w całości utworów propagandy żydowskiej należy słynny „List Arysteasza” do Filokratesa, napisany około r. 200 przed Ch., a będący panegirykiem dla pra-



2/3 Stronicy rękopisu biblijnego z Aleppo, zwanego dawniej kodeksem Ben Aszera (w. X). Dwie te kolumny zawierają Genes. XXVI^{t} — XXVII,30^{a}.

wa, mądrości, oraz imienia żydowskiego, wygłoszonym jakoby przez poganina. Ów Arysteasz fikcyjny mieni się być urzędnikiem wysokim na dworze Ptolomeusza II Filadelfa, wysłanym przez tego króla, w towarzystwie naczelnika straży przybocznej Andreasza, w poselstwie do arcykapłana Eleazara w Jerozolimie o znanych nam już 72 tłomaczów Biblii. Przy tej sposobności Arysteasz opisuje szczegółowo: podarunki wspaniałe, przysłane przez króla dla Eleazara, Jerozolimę, świątynię, kult i kraj, a w całym opisie autor przejawia dążność widoczną wysławiania ludu żydowskiego z wybornemi jego instytucyami, z dobrobytem arcybogatym, a nadewszystko z prawem, którego doskonałość i czystość zestawia Arysteasz z niedorzecznością pogaństwa. Po przybyciu 72-ch uczonych żydowskich do Aleksandryi król, okazując im uprzejmość nadzwyczajną, zapraszał wszystkich przez dni 7 do swego stołu, a podczas uczty zwracał się do każdego z mężów z jakiemś pytaniem poważnem w kwestyach polityki, etyki, filozofii, oraz mądrości życiowej, które uczeni żydowscy na poczekaniu rozstrzygali, budząc podziw i zadowolenie monarchy. Przytoczymy w przekładzie własnym, podług prof. Wendlanda, kilka takich pytań i odpowiedzi:

„Dlaczego — pyta król — większa część ludzi nie stoi przy cnocie? Zapytany odpowiedział: gdyż wszyscy są z natury nieumiarkowani. Następstwem tego—nieprawość i nadmiar sobkostwa. Wszelako natura cnotliwa powściąga tych, którzyby chcieli utonąć w używaniu życia, przekładając umiarkowanie i sprawiedliwość. Wszystkiem tem jednak kieruje Bóg. Król, pochwaliwszy tę odpowiedź, zapytał następnego: Królowie czem się kierować powinni? Ten odpowiedział: prawami, żeby one skłaniały życie ludzkie ku czynom dobrym. Przez takie postępowanie tyś, królu, wierny prawu boskiemu, zdobył sobie imię nieśmiertelne. Uznawszy i tę mowę za dobrą, król zapytał następnego z kolei: jakich ludzi trzeba mianować namiestnikami? Ów odrzekł: tych, którzy, brzydzą się złem i naśladując postępowanie króla, działają sprawiedliwie, dbali we wszystkiem o dobrą sławę. Wszak

tak postępujesz, królu potężny, któremu Bóg ofiarował koronę sprawiedliwości. Wyraziwszy się o tej odpowiedzi z całem uznaniem, król zapytał następnego z kolei: Jakich ludzi mianować należy wodzami wojsk? Tych, odpowiada zapytany, którzy odznaczając się męztwem i sprawiedliwością, wolą oszczędzić życie swych ludzi, niż zwyciężyć i nie czynią sobie igraszki z życia ludzkiego. Tak, jak Bóg czyni wszystko dobrze, tak i ty, dając go za wzór, czynisz dobrze poddanym swoim. Pochwaliwszy odpowiedź, monarcha spytał innego: Kto jest godzien podziwu? Ten, kto przy uznaniu, bogactwie i potędze uważa się w duszy za równego innym" i t. d.

Po tych ucztach i owym egzaminie królewskim, który wypadł tak świetnie dla mędrców żydowskich, Ptolomeusz oddał 72-m tłomaczom wspaniałą siedzidzibę na wyspie Faros, gdzie, zdala od zgiełku miejskiego, uczeni mogli się w spokoju zupełnym oddać swej pracy, którą w 72 dni ukończyli. Gdy przekład Biblii był gotów, odczytano go naprzód zgromadzonym Żydom, którzy wyrazili pochwałę najwyższą dla ścisłości przekładu, a „król podziwiał rozum prawodawcy." Treść utworu, który niema z historyą nic wspólnego—pisze Schürer—wyjaśnia, że celem autora było jedynie rozsławienie prawa żydowskiego przez usta pogan. Że tym autorem był Żyd egipski—nie ulega żadnej wątpliwości.

Pod imieniem *Fokylidesa* z Miletu (w 6 r. przed Chr.) wyszedł najpóźniej w 1-m w. po Chr. „Poemat moralny" (Ποίημα νουθετικόν), który zawiera nauki moralne w 230 heksametrach. Poemat ten, wykładany niegdyś w szkołach bizantyjskich, a opiewający moralność życia praktycznego, wiąże się najściślej w szczegółach z księgami Starego Testamentu, zwłaszcza z Pięcioksięgiem. W kwestyi pochodzenia poematu uczeni spierają się jeszcze; jedni, jak Harnack, widzą w autorze chrześcijanina, inni, jak Schürer—Żyda.

Za płód mądrości żydowskiej uchodzi także zbiór przysłów, wydanych w r. 1862 z rękopisu sy-

ryjskiego p. t. „Mądry Menander powiedział.” Są to również aforyzmy w duchu Siracha, odnoszące się tylko do życia praktycznego.

Do najważniejszych pomników literatury żydowskiej, która zawdzięcza byt swój propagandzie judaizmu, prowadzonej w języku greckim, należą: *Sibilliny*. Podszywając się pod znane z dziejów religii greckiej na poły mityczne i na poły historyczne wieszczki Sybille z ich wyroczniami, z których przechowały się szczątki zaledwie, żydowscy pisarze greccy usiłowali przez usta owych wróżbitek szerzyć judaizm pośród pogan, co też praktykowali na wielką skalę i chrześcijanie. Wiedząc, jakie znaczenie i urok miała „Sybilistyka” dla Greków i Rzymian, pisarze żydowscy w swoich pseudoepigraficznych „Sybillinach,” odzianych w szatę heksametru i tworzonych w języku epickim, mogli bezkarnie wysławiać religię żydowską i zdobywać dla niej wyznawców. Najdawniejszy z takich utworów żydowskich wyszedł z Aleksandryi w 2-m w. przed Chr., a powodzenie jego wywołało licznych naśladowców naprzód śród Żydów, a później i pośród chrześcijan, którzy w tym względzie byli uczniami pilnymi hellenistycznego judaizmu. Owe wieszczki fikcyjne w swych proroctwach do ludów pogańskich wieściły im w języku Homera: to dzieje świata od początku jego do czasów autora, to groźby i obietnice, związane z przyszłością najbliższą, wyrzucając ludom pogańskim ich religię zbrodniczą, tudzież zachęcając do nawrócenia i pokuty. Gdy z Sybilistyki pogańskiej pozostały zaledwie ułamki oderwane, ksiąg sybilińskich pochodzenia żydowsko-chrześcijańskiego ocalało jednak aż 12 z różnych czasów, których określenie ścisłe jest bardzo trudne. W dzisiejszej postaci swojej, „Księgi Sybillińskie” przedstawiają taki chaos bezładny, że nawet krytyka najbystrzejsza nigdy w nich ładu nie zaprowadzi. Jeżelić każdy czytelnik lub pisarz pozwalał sobie, we-

dle własnego upodobania, uzupełniać owe wyrocznie i ćwiartki ich rozproszone układać w całość tak lub inaczej, to naturalnie, każda księga jest agregatem dowolnym części odrębnych. Widocznie każdy poemat był naprzód w obiegu pojedyńczo, a zestawienie, w którem je odnalazł później jakiś szperacz, było najzupełniej przypadkowe. Ztąd też niektóre części powtarzają się w miejscach rozmaitych. Przy takim charakterze całości rozróżnianie utworów żydowskich od chrześcijańskich nie da się wszędzie przeprowadzić z całą ścisłością. Najstarsze Sybilliny są w każdym razie żydowskie, zaś masa główna ksiąg późniejszych jest niewątpliwie chrześcijańska; wszelako ani jedne, ani drugie nie występują w całościach większych, któreby uważać można za najzupełniej jednolite, lecz zwykle są to mniejsze ustępy całkiem luźne, a często zszeregowane bez żadnej z sobą łączności. Jest też wiele ustępów, które, mając treść neutralną, mogą pochodzić zarówno ze źródła żydowskiego, jak i chrześcijańskiego.

Większość hebraistów pierwszorzędnych zgadza się na to, że księgi I—II i XI—XIV [1]) są pochodzenia chrześcijańskiego, zaś *ogół* uczonych odnosi do tegoż źródła księgi VI, VII i VIII. Wyrocznie najstarsze i niewątpliwie żydowskie są zawarte w księdze *trzeciej*, która powstała (od wiersza 97 do 817) około r. 140 przed Chr. Schürer rozróżnia w tej masie najstarszej 3 grupy i epilog. Grupa I, pozbawiona widocznie początku, zaczyna od wspomnień o wieży babilońskiej i pomieszaniu języków, które miało wytworzyć ludy odrębne (97—109). Po zaludnieniu całej ziemi panowanie nad nią było podzielone między Kronosa, Tytana i Japetosa, którzy zrazu rządzili spokojnie obok siebie, lecz później

---

[1]) Wszystkich ksiąg było 15, ale trzy: IX, X i XV zaginęły.

wybuchła walka Kronidów z Tytanidami, zakończona upadkiem obu narodów. Po ich zniszczeniu powstały kolejno państwa Egipcyan, Persów, Medów, Etyopów, Assyryjczyków, Babilończyków, Macedończyków i znów Egipcyan, a wreszcie Rzymian, (110—161). Teraz dopiero Sybilla zaczyna wieścić naprzód rozkwit państwa Salomonowego, potem królestwa helleńsko-macedońskiego, a wreszcie wielogłowego państwa rzymskiego. Po 7-ym królu egipskim z rodu heleńskiego lud boży przychodzi powtórnie do panowania i staje się przewodnikiem życia wszystkich śmiertelnych (162—195). Wszystkie państwa, powstałe z Tytanidów i Kronidów, podlegną sądowi bożemu i nawet męże pobożni państwa Salomonowego będą nieszczęściem nawiedzeni. Przy tej sposobności autor podaje charakterystykę ludu żydowskiego, przedstawiając jego cześć dla Boga i losy ważniejsze od wyjścia z Egiptu do Cyrusa (196—294). Grupa druga zawiera przepowiednie klęsk i kar przeciw Babilonowi (295—313), przeciw Egiptowi (314 — 318), przeciw Gogowi i Magogowi (319—322), oraz przeciw Libii (323—333). Po krótkiem określeniu znaków, które zwiastują klęskę (334—340), następują biadania nad miastami i krajami pojedyńczemi wraz z obietnicą szczęścia i pokoju mesyanicznego w Azyi i Europie (341—380). Następnie idą wyrocznie o Antyochu Epifanesie i jego następcach (381 — 400), o Frygii, Troi, Licyi, Cyprze, Italii, tudzież o innych krajach, miastach i wyspach (401—488).

Grupa 3-cia rozpoczyna się wyrocznią o Fenicyi, Krecie, Tracyi, Gogu i Magogu, oraz Hellenach (489—572), a następnie wskazuje na lud izraelski, który się trzyma prawa boskiego, nie popełniając, jak inni, bałwochwalstwa i występków przeciw naturze (573—600). W dalszym ciągu spotykamy powtórną przepowiednię sądu nad światem grzesznym, która się kończy obietnicą (601 — 623) i wezwaniem

do nawrócenia, tudzież opisem zniszczenia, któremu ulegnie świat bezbożny, zwłaszcza Hellada (624—651). Na zakończenie składa się obietnica króla mesyanicznego, tudzież przepowiednia sądu i opis dokładny zbawienia mesyanicznego wraz z napomnieniami, zwróconemi ku Helladzie i ze wskazaniem znaków sądu ostatecznego (652—807). W epilogu Sybilla oznajmia, że pochodzi z Babilonu, że jest fałszywie poczytywana przez Greków za Erytrejkę (808—817), jest bowiem córką Noego i już była z nim w arce podczas potopu (818—828).

W rękopisach, które posiadamy, początek księgi III stanowią wiersze (1—96), będące zbiorem bezładnym ustępów treści różnorodnej, który się tu dostał przypadkowo. Schürer przypuszcza, że pierwotnie wstęp do księgi III stanowiły przechowane u Theophilus'a dwa fragmenty obszerne (80 wierszów), których treścią jest program właściwy całej Sybilistyki żydowskiej, t. j. wyniesienie Boga jedynego i polemika energiczna z bałwochwalstwem. Księgę IV-ą, o której dotychczas nie mówiliśmy, jedni krytycy uważają za chrześcijańską, inni za żydowską, odnosząc jej powstanie do r. 80 po Chr. Wistocie nie ma tu nic specyficznie chrześcijańskiego, Sybilla bowiem, która się nazywa prorokinią Boga prawdziwego, wieści w jego imieniu rozmaitym miastom, krajom, tudzież ludom Europy i Azyi klęski rozliczne wojen, trzęsienia ziemi i t. p., zapowiadając, że jeśli się kajać nie będą, Bóg zniszczy ogniem świat cały i dopiero po wskrzeszeniu ludzi dokona sądu nad niemi. Nakoniec księga V, stanowiąca kość niezgody pośród krytyków, jest właściwie konglomeratem, t. j. zlepkiem różnych wyroczni, które jednak po większej części są pochodzenia żydowskiego. Zrodził je zapewne jeszcze wiek 1 przed Chr. Przytaczamy wyjątek z księgi trzeciej w przekładzie własnym, podług F. Blassa, który tłomaczy prozą:

[redacted]

„Jest w kraju chaldejskim miasto Ur, kolebka ludzi najprawszych, którzy myślą zawsze o radach dobrych i czynach szlachetnych. Nie zajmują się ani biegiem tarczy słonecznej lub księżycowej, ani rzeczami niepojętemi pod ziemią, ani głębią iskrzącego się morza, oceanu, ani oznakami drgań członka, ani wróżbami z lotu ptaków; nie myślą o wróżbitach, czarnoksiężnikach i zaklinaczach, ani o złudzie głupich gawędek brzuchomówców, ani szukają w gwiazdach wyroczni chaldejskich, ani się oddają astrologii, gdyż wszystko jest zawodne, co ludzie nie mądrzy śledzą codziennie, nużąc swój umysł bez pożytku. Oni (t.j. Żydzi) poznali obłęd ludzi nieszczęsnych, z którego powstaje tyle zła dla śmiertelnych na ziemi, wykolejonych z drogi dobrej i z czynów zacnych. Oni (t.j. potomkowie Abrahama) myślą o sprawiedliwości i cnocie, wolni od chciwości, która płodzi nieszczęść tysiące dla ludzi śmiertelnych, sprowadzając wojny i głód bez końca. Oni mają miary sprawiedliwe w kraju i w miastach, nie praktykują względem siebie kradzieży nocnych, nie uprowadzają wołów, owiec i kóz, nie zabierają sąsiadom kamieni granicznych, a możniejsi w narodzie nie uciskają słabszych. Nie gnębią wdów, ale im raczej pomagają, oddając zboże, wino, i oliwę. Zawsze zamożni, ofiarowują ubogim część zbiorów swoich, wypełniając słowa Boga wielkiego, gdyż Pan niebieski stworzył ziemię dla wszystkich społem" i t. d. (218—241).

Z powyższego widzimy, że autor przedstawia poganom lud żydowski w świetle prawdziwie idealnem.

Żydzi wykształceni hellenistycznie używali wiersza greckiego nietylko w księgach sybilińskich, ale nawet w epopei i w dramacie. Wszelako z utworów tego rodzaju przechowały się tylko szczątki, zebrane przez Aleksandra Polyhistora, a przechowane u Euzebiusza, w jego „Przygotowaniu ewangelicznem" *(Praeparatio evangelica)*. Są tu trzy ułamki poematu jakiegoś *Filona* (starszego) p. t. „O Jerozolimie" (Περι τὰ Ἱεροσόλυμα), z których jeden mówi o Abrahamie, drugi o Józefie, a trzeci o źródłach i wodociągach w Jerozolimie. Heksametry tego poematu okropne, język niezrozumiały i nadęty. Takiż poemat „O mieście Sichem", z którego posiadamy tylko ułamki i streszczenia, napisał jakiś *Theodotus* Sa-

marytanin, władający formą rytmiczną cokolwiek lepiej, niż Filon. Wreszcie, jako objaw szczególny, zaznaczyć trzeba, że *Ezechiel*, znany jako „poeta tragedyj żydowskich", przerabiał materyały biblijne na dramaty greckie. Wyjątki, przechowane u Euzebiusza i Klemensa Aleksandryjskiego, a między innemi „Wyjście" ('Εξαγωγή) o wyprowadzeniu Żydów z Egiptu przekonywają, że autor trzymał się ściśle opowieści biblijnej z nieznacznemi zabarwieniami w szczegółach, że przejawia pewną zręczność w udramatyzowaniu wypadków i że włada wierszem dość płynnym. Wszyscy trzej poeci wzmiankowani byli Żydami i pochodzą z 2-go w. przed Chr.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę te olbrzymie usiłowania pisarzów palestyńskich, a zwłaszcza hellenistyczno-żydowskich, którzy w swych dziełach szerzyli propagandę judaizmu śród ludów pogańskich, to nastręczy nam się z konieczności pytanie bardzo poważne, dlaczego judaizmowi nie udało się zostać religią świata i dlaczego, gdy chrześcijaństwo, będące w warunkach daleko gorszych, czyniło podboje zdumiewające, judaizm, przy kolosalnej przewadze monoteizmu nad wielobóstwem pogańskiem, utonął ostatecznie w swej wyłączności bez żadnego wpływu na ludzkość. Odpowiedź na to pytanie bardzo łatwa. Judaizm nie zdołał wyzbyć się pojmowania religii, jako formy rządu, co stało się jego dziedzictwem od czasów Deutoronomium. A z tym faktem stoi w związku wewnętrznym inny, że nie udało się Żydom *die Physis durch das Ethos zu überwinden*, jak to scharakteryzował Bertholet, idąc za Stadem, przewaga bowiem żywiołów fizycznych nad moralnemi była dziedzictwem po izraelityzmie starożytnym. Stanowisko Żydów względem cudzoziemców wyraziło się najjaskrawiej w pięciokrotnej czystości: *kraju*, *postępowania handlowo - towarzyskiego*, *małżeństwa*, *świątyni*, a wreszcie *ofiar i świąt*. W miarę wzrastania

judaizmu fanatycznego, który, zapoczątkowany przez Ezdrasza, już za Jana Hyrkana uzewnętrznił się z siłą żywiołową, Żydzi dążyli nieustannie do oczyszczenia kraju i ludu z przybyszów obcych. „Wy jesteście—pisze autor psalmów Salomona — synami Boga, on was rozmieścił w kraju podług szczepów, więc ani komornik, ani obcy nie powinien przemieszkiwać dłużej między wami.” Ograniczenie to, stosowane zrazu tylko do Jerozolimy, rozszerzono z czasem i na kraj cały. Druga „czystość”, handlowo-towarzyska, która zabraniała Żydom wszelkiej wspólności z innymi ludźmi, musiała również odstręczać pogan, których głównym zarzutem przeciw Żydom była ich ἀμιξία, t. j. nietowarzyskość, separatyzm wstrętny i drażniący. A faktom odpowiadała i teorya, podług której „nie zaprasza się poganina do stołu, kto zaś tak czyni, ściąga na dzieci swoje karę wygnania” (Sanhedrin, 63,6). Że małżeństwa z cudzoziemcami były od czasów Ezdrasza obciążone klątwą najsroższą, to w swojem miejscu widzieliśmy. Oto, co pisze autor „Księgi jubileuszów” (30): „Gdyby mąż w Izraelu chciał oddać lub oddał swą córkę lub siostrę mężowi z nasienia pogańskiego, powinien umrzeć śmiercią i należy go ukamienować kamieniami, gdyż przyniósł on Izraelowi grzech i hańbę. Żona zaś powinna być spalona przez ogień, gdyż splugawiła imię domu swego ojca, należy ją więc wyrzucić z Izraela.” Jeżeli „kraj święty” musiał być wolny od cudzoziemców, to cóż dopiero świątynia! Toż za Heroda nawet istniał w niej napis grecki i łaciński, że do przedsionka wewnętrznego wzbronione było wejście cudzoziemcom pod karą śmierci. Tylko w dziedzinie ofiar czynili Żydzi ustępstwa bardzo szerokie poganom, którzy mogli składać ofiary Jehowie, byle zdaleka i tylko za pośrednictwem rąk czystych, t. j. żydowskich. Otóż wszystkie te ideały żydowskiej czystości prawnej nie miały w sobie nic etycznego,

lecz były nawskroś fizyczne i taką to czystość jedynie chcieli Żydzi przenieść na cudzoziemców, którym, rzecz prosta, ideały tego rodzaju wcale imponować nie mogły. To też słusznie powiedział Renan, że „pokolenie fanatyków pozbawiło judaizm nagrody i przeszkodziło mu odbyć żniwo, które przygotował." Nie ulega jednak wątpliwości, że chrześcijaństwo spotęgowało najbardziej tę fatalną wyłączność judaizmu, który od ery chrześcijańskiej unikał coraz bezwzględniej wszelkiego związku z cudzoziemcami.

V.

Literatura historyczna: — Demetrius. — Eupolemus. — Artapanus. — Aristeas. — Kleodemus. — Jazon z Cyrene. — „Druga Księga Makkabeuszów." — „Trzecia księga Makkabeuszów." — Flawiusz Józef.

Historyografia, która dla judaizmu faryzejskiego była również tylko nauką, jak się Bogu służyć powinno, nabrała dla Żydów greckich znaczenia wyjątkowego, przekonali się bowiem, że „naród wówczas dopiero uchodzić może za kulturalny, gdy zdoła przedstawić obraz swych dziejów godnych uznania." Po utracie bytu politycznego, śród prześladowań i ograniczeń musiało Żydom rozproszonym zależeć na tem, żeby dotychczasowa „historya święta", opracowana odpowiednio do potrzeb wieku, stała się własnością nietylko wyznawców Jehowy, lecz i narodów pogańskich, a oprócz tego, żeby najważniejsze wypadki współczesne, które miały związek bezpośredni z losami Żydów, przechować dla potomności.

Z dzieł najstarszych historyków żydowsko-hellenistycznych posiadamy tylko wyjątki, przechowane

we wzmiankowanej księdze Euzebiusza *Praeparatio evangelica*, który jednak nie korzystał z samych historyków żydowskich, lecz z dzieła p. t. περι Ἰουδαίων również zaginionego. Autorem tego dzieła był historyk grecki Aleksander Polyhistor (około 80—40 przed Chr.), który w księdze powyższej zgromadził wyjątki o Żydach, zaczerpnięte z różnych autorów i zestawione, jak się zdaje, bez żadnych dodatków własnych. Otóż Euzebiusz, czerpiąc z tej księgi Polyhistora, zestawił w swojem „Przygotowaniu ewangelicznem" wyjątki o Żydach, ułożone chronologicznie, cytując, podług Aleksandra, nazwiska autorów żydowskich, z których pochodzą owe wypisy. Jakoż idą tu naprzód ułamki o historyi Abrahama z *Eupolemusa*, *Artapanusa*, *Molona*, *Filona* i *Kleodemusa*, dalej ustępy o historyi Jakóba z *Demetriusza* i *Theodotusa*, następnie wyjątki o Józefie z Artapanusa i Filona i t. d. Nie brak dowodów, że taki był porządek pierwotny w dziele Aleksandra Polyhistora. Autentyczność księgi tego pisarza była niejednokrotnie kwestyonowana przez krytyków, wszelkie jednak wątpliwości w tym względzie usunął J. Freudenthal w swej książce gruntownej o „Aleksandrze Polyhistorze i pozostałych po nim resztkach dzieł żydowskich i samarytańskich" (1875). Oto jaką ten uczony wygłosił opinię o fragmentach przechowanych u Euzebiusza, uczonego biskupa z Cezarei: „Zapewne, treść wewnętrzna tych fragmentów jest wielce marna: poetyckie—są brzydkie i nadęte, a prozaiczne — bezduszne i nieprawdziwe; żaden z tych fragmentów nie wyszedł z pod pióra poety istotnego, żaden z nich nie jest utworem dziejopisarza prawdziwego. Wszelako tak jest ubogie literackie dziedzictwo hellenistyczno - żydowskie, tak wielkie są szczerby pomiędzy greckim przekładem Biblii, a wystąpieniem Filona, że słusznie możemy się cieszyć z możności załatania owych szczerb kilku kartami, chociażby nawet silnie uszkodzonemi i na

poły poszarpanemi, kartami, których pismo wyblakłe mogłoby czytelnikowi uważnemu dać cenną wskazówkę o czasach autorów." Jakkolwiek opinia powyższa uwalnia nas od szczegółowego rozbioru fragmentów, musimy powiedzieć słów kilka o każdym z autorów tych pozostałości dziejopisarskich. *Demetrius*, żyd grecki z czasów Ptolomeusza IV (222—205 przed Chr.), napisał historyę Izraela (περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων), a raczej historyę królów, do których zalicza Mojżesza, Jakóba i t. p. Nie jest to wcale historya—pisze Freudenthal; — w tych fragmentach, jakie posiadamy, nie ma całkiem związku wewnętrznego wypadków najpoważniejszych, lecz tylko moc drugorzędnych notatek biograficznych, chronologicznych i gienealogicznych o osobach i wypadkach ze starszych czasów biblijnych. Jestto w grubych zarysach suchy szkielet faktów, przedstawiony w formie niedbałej; ubóstwo myśli, brak świeżości, polotu i jakiejkolwiek charakterystyki osób cechuje ową robotę, na którą złożyły się same tylko liczby i fakty, gdzieniegdzie połączone z wyjaśnieniami. Pod tym samym tytułem napisał „Historyę Izraela" *Eupolemus* (około r. 157 przed Chr.), który jednak różni się od swego poprzednika barwnością opowiadania dziejów biblijnych, przystrojonych w różne dodatki. O pochodzeniu tego pisarza zdania są podzielone: jedni krytycy uważają go za Żyda, inni za poganina.

Jeszcze bardziej różni się od Demetriusza *Artapanus*, prawdopodobnie Żyd egipski, o którego wieku to tylko powiedzieć możemy, że istniał przed Aleksandrem Polyhistorem. Ubarwiając w swem dziele p. t.: περὶ Ἰουδαίων, historyę Izraela niesmacznemi dodatkami fantazyjnemi, Artapanus ma widocznie przed sobą cel jeden: wysławianie ludu żydowskiego. Chcąc wykazać, że Mojżesz i Patryarchowie są twórcami wszelkiej kultury, autor tak się w swych wywodach zacietrzewił, że ich właśnie czyni założy-

cielami kultu bogów egipskich, świątyni w Athos i Heliopolis i t. p.

O dziele *Aristeasza*, pod tytułem wyżej wymienionym, to chyba tylko można zaznaczyć, że autor, rozwodząc się szeroko o Hiobie, czyni go potomkiem Ezawa.—*Kleodemus* albo *Malchus*, Samarytanin, haftuje na kanwie biblijnej sagami wschodniemi i greckiemi, utrzymując, że trzej synowie Abrahama odbywali wyprawy z Heraklesem i t. p. Ten synkretyzm jeszcze wyraźniej występuje w innym historyku bezimiennym; dowodzi on, że Abraham pochodzi z rodu Gigantów, którzy po potopie budowali wieżę babilońską, że był nauczycielem Fenicyan, Egipcyan i t. p.

Wszyscy ci pisarze, z których wyjątki przechował A. Polyhistor, zajmowali się przeważnie dziejami starożytnemi, lecz byli i tacy, którzy odtwarzają współczesne sobie wypadki. Do tej kategoryi należy *Jazon z Cyrene*, którego praca stanowi rdzeń „Drugiej księgi Makkabeuszów.” Księga ta, która idzie w Biblii greckiej tuż po księdze pierwszej, ale różni się od niej zasadniczo, jest tylko, jak autor wyznaje, „wyciągiem” (ἐπιτομή) z dzieła większego, które miał napisać Jazon z Cyrene. Otóż ów „wyciąg” opowiada nam o nieudanej napaści na skarb świątyni za Seleukusa IV († 175 przed Chr.), o prześladowaniu religijnem za Antyocha Epifanesa, o odpadnięciu wielu Żydów i nakoniec o powstaniu makkabejskiem, tudzież o przebiegu walki aż do zwycięztwa Judasza nad Nikanorem w r. 161 przed Chr. Wypadki opowiedziane w tej księdze są po większej części te same, co w 1-ej księdze Makkabeuszów, ale w bardzo wielu szczegółach zgoła inaczej przedstawione. Historycy, przyznając wyższość stanowczą księdze pierwszej, jako widocznie opartej na swojskich źródłach doskonałych, dodają jednak, że o autentyczności szczegółów samodzielnych księgi 2-ej, poprzedzających powstanie makkabejskie, wątpić nie

można. Prawdopodobnie Jazon korzystał tylko z wiadomości ustnych, które mu opowiedzieli współcześni o wypadkach z owych lat 15-tu, i zapewne pisał swą księgę wkrótce po r. 161. Kiedy powstał „Wyciąg" trudno określić, w każdym razie najpóźniej w początkach w. 1-go po Chr., gdyż Filon korzystał z niego. Zarówno dzieło oryginalne, jak i wyciąg, były pierwotnie napisane po grecku, albowiem retoryczny styl grecki księgi II różni się rdzennie od stylu kronikarskiego księgi 1-ej, która była napisana po hebrajsku. Różni się też księga 2-a i pod tym względem, że autor jej pragnął widocznie oddziałać budująco na czytelników przez opowieść o bohaterstwie religijnem Makkabeuszów i o cudownych wydarzeniach, przez które Bóg uratował religię i kult żydowski. Na początku „Księgi 2-ej Makkabeuszów" są umieszczone dwa listy Żydów palestyńskich do Żydów egipskich, z zaproszeniem na obchód uroczystości poświęcenia świątyni. Te listy, nie będące w żadnym związku z całą księgą, były niewątpliwie dołączone do niej przez rękę znacznie późniejszą. Podajemy w przekładzie naszym, podług prof. Kamphausena, opowieść o uczonym starcu Eleazarze, który zmuszony do jedzenia wieprzowiny i zachęcany przez rodaków do pozornego spełnienia woli wrogów, grożących śmiercią, nie złamał prawa nawet pozorem uległości:

„Uczyniwszy wielkoduszne postanowienie, godne: jego wieku, właściwej starcowi dostojności, dobrze nabytych lśniących włosów siwych i zacnych czynów, któremi się odznaczał od młodości, postanowienie, będące w zgodzie z prawodawstwem świętem, przez Boga ustanowionem, Eleazar wyraził głośno swe przekonanie, pragnął bowiem, aby go bezzwłocznie wysłano do świata cieniów. Obłuda, mówił, nie przystoi wiekowi naszemu, mogliby bowiem ludzie młodzi myśleć, że Eleazar, który ma już lat 90, przejął zwyczaje zagraniczne. Ichbym zgorszył winą swej obłudy i frymarczenia resztką życia krótkiego, a na wiek swój ściągnąłbym wstyd i hańbę. Gdybym teraz chciał uniknąć kary ludzkiej, to nie mógłbym przecież ani żywy, ani umarły ujść rąk Naj-

wyższego. To też pragnę po męsku oddać swe życie i okazać się godnym swej starości, albowiem zostawię młodzieży przykład szlachetny, jak radośnie i bohatersko umierać powinna śmiercią piękną za prawa święte i szczytne. Zaledwie skończył te słowa, przeszedł na ławę męczenników, ale ci, którzy go prowadzili, okazaną mu przedtem życzliwość zmienili w niechęć, słowa bowiem, wygłoszone przed chwilą przez Eleazara, wydały im się szaleństwem. Gdy już pod ciosami był blizki śmierci, westchnąwszy, rzekł: Pan. posiadający mądrość świętą, wie o tem, że ja, który mogłem był uniknąć śmierci, odczuwam tylko straszne bóle ciała od zadawanych mi ciosów, ale dusza moja cierpi ochoczo dla bojaźni bożej. W ten sposób rozstał się z życiem, pozostawiając swą śmiercią nietylko młodzieży, lecz i większości ludu przykład uczuć szlachetnych i tężyzny moralnej.

Zdarzyło się też, że schwytanych siedmiu braci wraz z matką ćwiczono rzemieniem i batogami, król bowiem usiłował ich zmusić do jedzenia zabronionej przez prawo wieprzowiny. Ale jeden z nich, występując jako prowodyr, rzekł: Poco wiele pytać i czegóż się od nas dowiecie? Myśmy postanowili raczej umrzeć, aniżeli zgwałcić prawa ojczyste. Król rozgniewany kazał rozpalić panwie i kotły, a gdy już były rozżarzone, polecił temu, który przemawiał, wyrznąć język, obedrzeć głowę ze skóry, na sposób scytyjski, a wreszcie obciąć mu ręce i nogi w obecności braci pozostałych i matki. Poćwiertowane w ten sposób ciało kazał, drgające jeszcze, rzucić w ogień i piec na panwi. Gdy się nad nią dym wznosić zaczął, bracia i matka zachęcali się wzajem do śmierci szlachetnej, mówiąc: Boże i Panie! ty to widzisz i litujesz się pewno nad nami" i t. d. (VI, 23—VII, 6).

W wielu rękopisach Biblii greckiej po „2-ej księdze Makkabeuszów" następuje „Trzecia" i t. d. (Μακκαβαίων λόγος τρίτος), która opowiada, jak Ptolomeusz VI Filopator po zwycięztwie nad Antyochem II-gim pod Rafią (217 przed Chr.), przybywszy do Jerozolimy, postanowił wtargnąć do wnętrza świątyni. Skoro jednakże na prośby Żydów Bóg tak poraził Ptolomeusza, że ogłuszony padł na ziemię, król pełen gniewu wraca do Egiptu, żeby się zemścić. Poleca on związać wszystkich Żydów egipskich wraz z niewiastami i dziećmi i przewieźć ich do Aleksandryi na plac gonitw. Taka była mnogość owych jeńców, że urzędnicy, przeznaczeni do ich spisania, po

pracy 40-dniowej musieli zaniechać roboty, z braku materyałów piśmiennych. Następnie kazał Ptolomeusz upoić winem i kadzidłami 500 słoniów i rozjuszone zwierzęta puścić na Żydów. Po ukończeniu przygotowań musiano odłożyć do dnia następnego wykonanie rozkazu, gdyż król zasnął podczas uczty głównej. I nazajutrz nic nie zrobiono, król bowiem, za zrządzeniem boskiem, zapomniawszy o wszystkiem, gniewał się bardzo, że przeciw Żydom, którzy byli sługami najwierniejszymi, czyniono jakieś wrogie przygotowania. Wreszcie, gdy dnia trzeciego król miał już jechać na plac wyścigów z wojskami swemi, wskutek modlitwy Żydów, dwaj aniołowie, zstąpiwszy z nieba, przerazili króla i wojsko, które pod nogami słoniów zginęło. Król, rozgniewany na swych doradców, rozkazał Żydów uwolnić z więzów i przez dni siedem ugaszczać, poczem były wydane rozkazy wielkorządcom prowincyi, żeby pozwolili Żydom pozabijać tych wszystkich, którzy od ich wiary odpadli. Wyzyskawszy należycie to pozwolenie rozkoszne Żydzi, pełni radości, wrócili do swej ojczyzny.

Nie potrzeba zapewne wyjaśniać, że cała ta bajda w smaku najlichszym nie ma z rzeczywistością nic wspólnego, lecz jest płodem kalekim marnej fantazyi autora, bardzo pokrewnego duchem z twórcą Judyty i Estery. Legienda stara była podstawą tej opowieści, która powstała zapewne pomiędzy wiekiem 1-m przed Chr. a w. 1-m po Chr. . Oto wyjątek w przekładzie naszym podług Kautscha o poleceniu zwiezienia Żydów na plac wyścigów.

„Wszędy, gdzie tylko sięgnął ten rozkaz, odbywali poganie, na koszt publiczny, uczty, pełne radości i wesela, gdyż nienawiść, oddawna zakorzeniona w ich sercach, wybuchnęła teraz otwarcie. Ale śród Żydów panowała żałoba bezgraniczna; wszędzie okrzyki żałosne i łzy; gdy bowiem ich serca były nawskroś bólem przepojone, wyrzekali na ten rozkaz zniszczenia gwałtowny, niespodziewany. Nie było powiatu, nie było miasta, nie było miejsca zamieszkałego, nie

było ulicy, na którejby nie rozlegały się ich biadania i skargi! Byli oni przez naczelników miast z taką srogością i z takiem sercem bezlitosnem spędzani w jednę gromadę, że wobec tych udręczeń wyszukanych nawet niektórzy z wrogów, przyglądający się bacznie nędzy ogólnej i pamiętni na niepewny koniec życia ludzkiego, opłakiwali to smutne wypędzanie Żydów. A było pomiędzy nimi mnóstwo starców, ozdobionych włosami siwemi, którzy wskutek przemocy, z jaką pchano ich naprzód bez litości, musieli zmuszać do biegu szybszego swe nogi ciężkie, wiekiem złamane. Młode niewiasty, które właśnie dla wspólnego pożycia przeniosły się do swych małżonków, zamieniły radość na smutek i gdy ich włosy namaszczone pokryły się kurzem, były uprowadzone bez zasłon. Zawodziły one razem pieśni żałosne, zamiast hymnów weselnych, dręczone prześladowaniami pogańskiemi. Związane w obliczu wszystkich pędzono naprzód przemocą, dopóki ich na okręt nie wprowadzono" i t. d. (IV, 1—7).

Pomijając dzieła historyczne Filona, o których mówić będziemy przy rozbiorze całkowitej działalności pisarskiej tego autora i zaznaczając, że wzmiankowana w różnych źródłach „Kronika świata od czasów najdawniejszych aż do chwili obecnej", którą miał napisać *Thallus*, Samarytanin, zaginęła, przechodzimy do największego historyka Żydów, Flawiusza Józefa.

W roku 71-m ery chrześcijańskiej, w dniu przeznaczonym na tryumf Wespazyana i Tytusa, zwycięzcy Żydów, „wszyscy mieszkańcy Rzymu opuścili swoje mieszkania." Ta ludność „niezliczona" zajęła wcześnie ulice i place, zkąd „nawet stojąc," spodziewała się ujrzeć tryumfatorów. Był to dzień wielkiej radości, gdyż naród najbardziej znienawidzony i niebezpieczny uległ zmiażdżeniu. Nienawiść przeciwko Żydom, będąca mieszaniną szczególną pogardy i gniewu, podniecanego ich odpornością, wzrastała jeszcze i rozgorzała wskutek poznania dokładnego ich obrzędów, „wrogich—jak pisze Tacyt—rodzajowi ludzkiemu." Gdy więc patryotyzm żydowski był zwyciężony męztwem i brawurą Rzymian, zapanowała radość w stolicy świata. Konie, które niosły

dwu tryumfatorów, zaledwie posuwać się mogły śród fal narodu. Widziano, jako wizerunek Judei, niewiastę, siedzącą w prochu, pod palmą, z oczami łez pełnemi, w szacie żałobnej. Pośród broni izraelskiej, którą zdobyto podczas oblężenia Jerozolimy, zwracał na siebie uwagę słynny miecz Makkabeuszów, a z łupów zabranych ze świątyni: stół złoty, świecznik siedmioramienny i księgi prawa. W tem widowisku— pisze Chasles—to już było niezwykłe, że Bóg prawdziwy, ów „Bóg jedyny," stał się jeńcem bogów fałszywych, których Izajasz wyszydził i przeklął, że pod piorunem Jowisza kapitolińskiego był ciągniony w tryumfie Jehowa. Ale jeszcze dziwniejsza w tym dniu tryumfalnym była obecność śród innych widzów—Żyda, który wyrzekłszy się swojej ojczyzny zwyciężonej, zatarł ją do tego stopnia w swej pamięci, że mógł okiem suchem i radosnem patrzeć na tę pompę haniebną. Tym Żydem był *Flawiusz Józef*, który, nie opuszczając niczego i nie zapominając o niczem, opisał ów pochód tryumfalny tak szczegółowo, że swoją dokładnością nadzwyczajną i dziś jeszcze zdumiewa czytelników. Opowiada on o posągach zwycięztwa ze złota i kości słoniowej, o maszynach 4-ropiętrowych z trofeami, o złocie chaldejskiem, o klejnotach indyjskich, o haftowanych tkaninach z Babilonii i Ekbatany, które siały blask dookoła, a opisując te szczegóły, ów Izraelita, olśniony cudami tego przepychu, zapewnia, że te wszystkie łupy zdobyto na jego współziomkach, że tu idzie o Judeę sponiewieraną, że ów Bóg znieważony jest jego Bogiem, i że on uczestniczy w pogrzebie swojej ojczyzny. Opisując w dziesięciu wierszach świecznik siedmioramienny, haftuje ten opis wszystkiemi kwiatami retorycznemi, nie mając słowa współczucia lub smutku dla owych jeńców, dla braci własnych, którzy ciągnęli przed nim w kajdanach, złamani bólem i wynędzniali. Ta drobiazgowość opowiadania świadczy o wspomnieniach ścisłych

świadka naocznego, który, patrząc na te obrazy pochodu, doświadczał, jak się wyraża, „przyjemności, pomieszanej ze zgrozą.” A tym widokiem przyjemnym, jak sam wyznaje, oku Józefa były potoki krwi, morderstwa, pożary świątyń, ruiny i zgliszcza w jego ziemicy nieszczęśliwej. Nie dość na tem. Gdy pochód tryumfalny, dosięgnąwszy szczytu pagórka, zatrzymał się, Józef opowiada i usprawiedliwia starożytnym zwyczajem Rzymian, męczarnie jednego ze współbraci swoich, Szymona Bar Giora, który, ciągniony na linie, katowany rózgami i w końcu zarżnięty, stanowił ofiarę pokutną.

Wszystko, co wiemy o życiu Józefa, pochodzi z jego „Autobiografii” i z „Historyi wojen żydowskich.” Według tych źródeł, którym niezupełnie ufać możemy, Flawiusz Józef, urodzony w Jerozolimie r. 37 m po Chr., pochodził z bardzo szanowanej rodziny kapłańskiej. Już w 14-tym roku życia owładnął tak doskonale wiedzą rabiniczną, że kapłani i najznakomitsi mężowie stolicy spieszyli do niego po wyjaśnienia i naukę w kwestyach najrozmaitszych. Poznawszy dokładnie w 16-m r. życia doktryny Faryzeuszów, Saduceuszów i Esseńczyków, Józef, dla należytego ugruntowania swych przekonań, spędził trzy lata na pustyni pod kierunkiem duchowym jakiegoś Banusa, który żywił się owocami dzikiemi, nosił odzież z kory i odbywał częste obmywania. Przyjąwszy w 19-ym r. życia zasady Faryzeuszów, wyjechał w 7 lat później do Rzymu, gdzie był obrońcą Żydów, których prokurator Feliks nieprawnie wyrzucił z kraju. Uzyskawszy łaskę dla swych klijentów za pośrednictwem cesarzowej Poppei, do której znalazł był jakąś rekomendacyę, powrócił do Judei w r. 66-m po Chr. Gdy fanatycy nieprzejednani głosili walkę na śmierć i życie przeciw ciemiężcom, Józef, znając zblizka potęgę Rzymian, należał do partyi umiarkowanej, która zalecała roztropność. Skoro jednak powstanie było nieuniknio-



ne, Józef przyjął na siebie obowiązek zorganizowania zastępów wojennych w Galilei. Wiemy już, jak się z tego zadania wywiązał i jak, odegrawszy rolę proroka, otrzymał od Wespazyana wolność zupełną. Przyjąwszy nazwisko rodzinne tego wodza, *Flawiusz*, był od tej pory domowi cesarskiemu całkiem oddany. O końcu jego życia nic nie wiemy, to tylko pewne, że mieszkając w Rzymie cieszył się protekcyą i łaską trzech cesarzów: Wespazyana, Tytusa i Domicyana, a także cesarzowej Domicyi, i że umarł w początkach II-go wieku po Chrystusie, zostawiając kilkoro dzieci, gdyż trzykrotnie wchodził w związki małżeńskie. Autobiografia Józefa nie budzi w czytelniku zaufania, autor bowiem zbyt wiele mówi o sobie w swoich pismach, a jest widocznie nad miarę lekkomyślny i próżny, jak o tem świadczy choćby jedna przechwałka, że w 14-ym r. życia był już w wiedzy rabinicznej mistrzem skończonym. Że w interesie swojego ludu, oraz dla własnych celów osobistych Józef fałszował historyę, to mu krytyka dowiodła. Pozostały po nim 4 dzieła z których najpierwsze: περὶ του Ιουδαικοῦ πολέμου (*De bello, judaico*), t. j.: „Wojna żydowska,” podzielona na 7 ksiąg. Samą historyę wojny poprzedza wstęp, który obejmuje całą księgę 1-ą i pół 2-ej, a opowiada fakty spełnione od Antyocha Epifanesa (175 przed Chr.) aż do wypowiedzenia wojny w r. 66-m przed Chr. Koniec księgi 2-ej opowiada pierwszy rok wojny. W tych dwu księgach Józef przedstawia się nam jako historyk dość marny, albowiem nie wyjaśnia wcale prawdziwych przyczyn powstania Żydów, nie mówi ani o dążnościach stronnictw, ani o polityce Rzymian, ograniczając się do roli kronikarza suchego, który tylko podaje fakty. Dopiero księgi następne są rzeczywiście bardzo ciekawe i wzruszające, gdyż autor opowiada wypadki, jako świadek naoczny. Księga 3-a mówi o powstaniu w Galilei, w 4-ej autor przedstawia odosobnienie

Jerozolimy, zamęt stronnictw, wojnę domową, a kończy wstąpieniem na tron Wespazyana. Księga 5-a przedstawia oblężenie Jerozolimy, aż do murów zewnętrznych, księga 6-a kończy się pożarem świątyni i miasta i nakoniec księga 7-a przedstawia niedolę wojny, cierpienia Żydów, tryumf Tytusa, oraz upadek nieunikniony innych twierdz, aż do ostatecznej klęski powstańców. Józef napisał pierwotnie to dzieło w języku aramejskim i dopiero później sam je przełożył na grecki. Autor korzystał przedewszystkiem ze wspomnień własnych, a posiłkował się również, zwłaszcza przy opisie oblężenia Jerozolimy, wiadomościami od zbiegów, którzy go często informowali o wszystkich wydarzeniach w stolicy. Czy opowieści Józefa ufać można, gdy jej autor, podczas oblężenia Jerozolimy, zajmował miejsce w orszaku Tytusa i patrzył spokojnie na walkę szczytną a beznadziejną swych ziomków, ginących z bohaterstwem nadzwyczajnem w obronie ojczyzny zagrożonej?! Czy można wierzyć historykowi Żydowi, który, pisząc dzieje „wojny żydowskiej," był już na poły apostatą, a otrzymując żołd od cezarów, morderców jego ojczyzny, wysławiał Wespazyana i Tytusa, Poppeę nazywał „przyjaciółką bogów," Domicyana—monarchą „świetnym i szczytnym, godnym swego ojca w wielkości ducha," a panowanie Rzymu nad światem przypisywał nie przeznaczeniu, lecz cnocie? Położenie Józefa, jako historyka, było nie do zazdrości. Bądź co bądź pozostał Żydem, który w dodatku zawdzięczał swoją fortunę proroctwu, nie mógł więc bluźnić swojej ojczyznie, a musiał, gwoli otrzymania stanowiska złotodajnego, schlebiać Rzymianom, skoro w Wespazyanie uznał Mesyasza. Na szczęście dla Józefa, nie było komu ze strony Żydów sprawdzać jego opisu. Z obrońców bohaterskich Jotapaty on jeden pozostał przy życiu, okupując je poddaniem się małodusznem i przepowiednią. Z 90,000 jeńców jerozolimskich 10,000 od-



dano na rzeź cyrkom rzymskim, a reszta, ginąc z głodu i męczarni w drodze do kopalni egipskich, nie mogła przeciwstawić swojej wymowy opowiadaniu zaprzedanego ciemięzcom historyka. Zakwestyonował wprawdzie w swych pismach dobrą wiarę Józefa *Justus z Tyberyady*, ale mógłże ten protest mieć jakiekolwiek znaczenie, gdy rodzina Flawiuszów, nacechowana pieczęcią boską przez proroctwo Józefa, stanęła po jego stronie, gdy Tytus własnoręcznie „oparafował" dzieło panegirysty, a sprzymierzeniec Rzymu, król Agryppa, stwierdził autentyczność faktów! A tymczasem Józef, przedstawiając w barwach najpotworniejszych rozbestwienie i zanik moralny obrońców Jerozolimy, kreśląc obrazy wprost chimeryczne ich zbrodni i wyuzdania, pozostawia w cieniu zupełnym wszystkie przyczyny, które powstanie wywołały, przez co nie budzi nawet współczucia dla ludzi, którzy byliby wiedli żywot spokojny, gdyby ich prześladowania prokuratorów rzymskich nie doprowadziły do szału. Józef fałszuje moralną cząstkę historyi, przekształcając jej duszę. Zresztą kłamstwo stało się koniecznością Józefa, gdyż obwiniając współziomków swoich, oczyszczał siebie. Gdyby nie dowiódł, że męczennicy jerozolimscy byli potworami, infamia zrosłaby się z jego imieniem. Więc też Józef, jako obrońca samego siebie i swej próżności, nie szczędzi pochlebstw Rzymianom, ani też obelg ich wrogom, ani wreszcie pochwał... dla Flawiusza Józefa, wymagając od czytelników swoich łatwowierności nadzwyczajnej. Jak w swym życiorysie kazał nam wierzyć, że wypadłszy z okrętu rozbitego, płynął po morzu przez noc całą, tak też pisząc o wyuzdaniu zbrodniczem obrońców Jerozolimy, opowiada na seryo bajkę cudowną o ubranych w szaty niewieście, namaszczonych wonnościami i uwieńczonych w róże mężczyznach, którzy zabijali każdego, kto tylko stanął na ich drodze. Chełpliwy egoizm dziejopisa przejawia się bądź w historyjkach

schlebiających jemu samemu, bądź też w opuszczeniach bardzo poważnych. Zajęty sobą całkowicie Józef nie mówi nam wcale, jakie były na początku powstania przygotowania wojenne i zwycięztwa jego kolegów, którym był powierzony zarząd innych prowincyj, wspomina zaś o nich tylko *á propos* samego siebie. Oblężeniu jednego miasta Jotapaty poświęcił księgę całą, ponieważ on był jego obrońcą, a inne działania wojenne albo pomija, albo mówi o nich półgębkiem. Gdy stanął wobec Wespazyana, wszystkie oczy były zwrócone ku Józefowi, wszyscy tłumnie śpieszyli do niego, żeby mu wyrazić swój podziw i współczucie, by go pochwalić lub zganić, „jakgdyby on jeden tylko istniał w Judei, a raczej on jeden na świecie.” Podług tego, co mówi o sobie, był on człowiekiem niezbędnym, oczekiwanym, opatrznościowym, był filozofem, mówcą czarodziejskim, dyplomatą, wojownikiem, poetą, kapłanem, i... adwokatem. Jakoż talentu adwokackiego odmówić Józefowi niepodobna, zwłaszcza, gdy broni siebie lub Rzymian. Z powyższego nie wypływa jednak, żeby w dziele Józefa nie było całkiem faktów prawdziwych. Toż autor z jednej strony liczyć się musiał z dostojnymi cenzorami dzieła swojego, którzyby księdze wręcz kłamliwej odmówili swego uznania, z drugiej zaś Józef, pomimo swej apostazyi połowicznej, nie przestał być Żydem, który musiał odczuwać w głębi duszy bohaterstwo swych ziomków. Oto przykład wymowny. Przytaczając dosłownie swą mowę, którą ze szczytu góry (?!) głosił przez dwie godziny do powstańców, błagając ich, aby „broń złożyli,” podaje zarazem taką odpowiedź Żydów, która jest bardziej prawdopodobna, aniżeli mowa Józefa:

„Przekleństwo Cezarowi i jego ojcu — wołali obrońcy miasta z wysokości murów — my gardzimy śmiercią, która jest lepsza od niewoli! Dopóki tchu nam wystarczy, będziemy zadawali Rzymianom wszystkie klęski możliwe. Giniemy



społem z ojczyzną i ze świątynią, więc nas już ani ojczyzna, ani świątynia nie obchodzą. Bóg ma świątynię wspanialszą— świat cały!"

Wysławiając łaskawość Tytusa, Józef przyznaje, że wódz ten pędził ku miastu tłum jeńców żydowskich z rękami poobcinanemi i że wielką ich liczbę kazał powiesić na szubienicach, które wznoszono przed murami. „Drzewa zabrakło na szubienice—pisze Józef—a szubienic—dla trupów."—I temuż samemu Tytusowi kładzie autor w usta rzewną obronę świątyni, skierowaną do powstańców nieustraszonych, którzy, straciwszy w walce prawie cały teren obronny, uczynili swą twierdzę ze świątyni, otoczonej dookoła tysiącem trupów. Podajemy w przekładzie naszym, podług Dr. Kotek'a [1]), ów opis, pełen wstrętnego faryzeimu:

„Do miejsca (t. j. do świątyni), którego dawniej nikt się swą stopą dotknąć nie ośmielił, przybiegali tłumnie mężowie zbrojni, świeżo splamieni krwią ziomków, a zbrodnię swoją posunęli do tego stopnia, że ci, którzy wrazie wejścia Rzymian do świątyni musieliby byli pogrążyć się w smutku i w żałobie, teraz, sami oni właśnie, miast Rzymian, zaczęli przez zbrodnią swoją lekceważyć świątynię własną. *Nie było nikogo pośród Rzymian, ktoby nie patrzył z lękiem na świątynię i nie modlił się w duszy, żeby powstańcy uczuli skruchę, zanim tak haniebnie upadną.* Wobec tego Tytus, który *więcej ucierpiał, niż oni*, obrzucając zastęp Johanana wyrzutami, wołał: A toż wy jesteście nieczyści—wy, którzyście w świątyni uczynili ten zamęt, wy, którzyście tłumem zbrojnym wtargnęli do niej wbrew prawom swoim! Przecież my sami wydaliśmy rozkaz, że kto przestąpi prawo wasze, ma umrzeć, chociażby nawet był Rzymianinem. I oto wy sami obecnie depczecie po trupach w siedzibach własnych, kalając je krwią ziomków swoich i przyjaciół. Boga i Pana swego, który mnie otacza, oraz Żydów, którzy są u mnie (zbiegowie) biorę na

---

[1]) Dr. Kotek przełożył na język niemiecki księgę szóstą „Wojny żydowskiej", podług rękopisu syryjskiego, który jest niewątpliwie przekładem, dokonanym z zaginionego oryginału aramejskiego.

świadki, żem was nie zmusił do splamienia waszej świątyni i do zmiany pola tej walki. Nikt nie przekroczy progów świątyni, nikt jej nie zbeszcześci. Ja wam zachowam świątynię czystą, nawet wbrew woli waszej!..."

Drugiem dziełem tego historyka, napisanem w r. 93 lub 94 po Chr., jest Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία *(Antiquitates judaicae)*, t. j. Starożytności żydowskie", które opowiadają dzieje narodu żydowskiego w 20 księgach od początku świata, aż do wypowiedzenia wojny Rzymianom w r. 66-ym po Chr. Oto treść ksiąg: 1) dzieje od stworzenia świata aż do Izaaka; 2) o Jakóbie i Ezawie, aż do ucieczki Izraela z Egiptu; 3 i 4) o wędrówkach na pustyni i o prawodawstwie na Synai; 5) historya Jozuego i Sędziów; 6) historya Samuela i Saula; 7) panowanie Dawida; 8) dzieje od Salomona do śmierci Ahaba; 9) dalszy ciąg dziejów aż do upadku państwa północnego; 10) ostatnie lata królestwa judzkiego, aż do niewoli babilońskiej; 11) dzieje od Cyrusa do Aleksandra W-go; 12) Żydzi pod panowaniem Lagidów i Seleucydów, aż do powstania przeciw Syryjczykom i śmierci Judy, makkabeusza, 13) dzieje Hasmoneuszów, aż do śmierci Aleksandry; 14) upadek i koniec Hasmoneuszów, tudzież zdobycie Jerozolimy przez Pompejusza, aż do wstąpienia na tron Heroda; 15—17) rządy Heroda; 18) okres Kaliguli, aż do Agryppy; 19) rządy Agryppy; 20) rządy prokuratorów rzymskich w Palestynie, aż do wybuchu powstania Żydów. Źródłem do ksiąg pierwszych aż do Nehemiasza był dla Józefa wyłącznie Stary Testament, którego treść skraca lub też rozwija za pomocą podań rabinicznych. Dzieje od Nehemiasza do Antyocha Epifanesa przedstawił autor bardzo niedokładnie, co tembardziej godne pożałowania, że do tego okresu Józef jest dla nas historykiem jedynym. Autor zdaje się nie mieć żadnego pojęcia o rozwoju i wyjątkowej ważności judaizmu w owej epoce, gdyż nic nie mówi o początku Synagogi, ani o stronnictwach religijnych.

Do historyi Hasmoneuszów Józef spożytkował 1-ą księgę makkabejską, oraz Polibiusza, Strabona i Mikołaja Damasceńskiego. O panowaniu Heroda W-go jest poinformowany bardzo dobrze; ale o następcach jego, za wyjątkiem dwu Agryppów—niedostatecznie. Jakkolwiek całe dzieło jest bardzo nierównomiernie opracowane, niektóre bowiem okresy albo autor zbywa kilku rysami, albo wypełnia mnóstwem opowiadań bajecznych; jakkolwiek w księdze Józefa są liczne niedokładności, błędy i sprzeczności, praca jego ma dużą wartość dla egzegezy biblijnej, zwłaszcza zaś dla alegorycznej interpretacyi tekstu Pisma, tudzież dla szerokich fal hagadycznych, które, jak Talmud i Midrasz, przenikają dzieło Józefa. A i pod względem historycznym „Archeologia" ma swoje znaczenie, autor bowiem wcielił do niej rozmaite akty i wiadomości źródłowe, które np. pozwalają nam poznać dokładnie cały szereg arcykapłanów od Aleksandra W-go aż do zniweczenia świątyni przez Tytusa. Józef napisał „Starożytności żydowskie" na żądanie jakiegoś Epafrodita, patrona swego, który nie umiejąc po hebrajsku i niedobrze rozumiejąc Septuaginty, zachęcił Józefa do napisania historyi Żydów. Przyjąwszy skwapliwie tę propozycyę Józef napisał to dzieło obszerne nie dla współziomków swoich, lecz dla pogan, aby w ich oczach podnieść znaczenie Żydów, którym wówczas odmawiano dziejów i bohaterów narodowych. Prócz tego Józef miał przed sobą cel inny, jeszcze ważniejszy. Usiłował on zbratać pozornie obyczaje, obrzędy, tudzież ideje rzymskie z dogmatami, historyą i charakterem Judei, zatrzeć ślad owej przepaści głębokiej, którą prawo Mojżesza ustaliło pomiędzy ludem wybranym a narodami innemi, aby wywalczyć w ten sposób dla Izraelitów zwyciężonych te prawa i te sympatye, które Rzym przyznawał i barbarzyńcom, zjednoczonym z cywilizacyą rzymską. Dla dokonania tego należało wydrzeć z Pisma Ś-go te karty liczne,

które, podniecając indywidualną dumę rasy żydowskiej, zabraniały jej, jak zbrodni, wszelkiego związku z narodami cudzoziemskiemi. Wreszcie dla uzupełnienia fałszów było rzeczą niezbędną utożsamić pozornie wierzenia żydowskie ze stoickiemi, a starożytne przykłady oporu żydowskiego zespolić z aktami cnoty bohaterskiej, tak podziwianej przez Rzymian, a uświęconej przez filozofię współczesną Seneki i Helvidiusza, jako świadectwa tężyzny męzkiej i potęgi moralnej. Wszystkie te metamorfozy były dokonane przez Józefa naprzód w jego „Starożytnościach żydowskich,” które stały się rodzajem przekładu historyj biblijnych, sprowadzonych do modły rzymskiej, a później w księdze „przeciw Appionowi.” Rozpocząwszy w „Starożytnościach” od zatarcia antropomorfizmu judejskiego przez wyrzucenie ze zdania „Bóg stworzył człowieka *na podobieństwo swoje*”, trzech podkreślonych wyrazów, Józef usuwa w dalszym ciągu obecność materyalną Boga, t. j. ową chwałę, trwogę i nadzieję Izraelitów, żeby zniszczyć odrazu wyodrębnienie żydowskie. A dalej, mając ciągle Rzymian przed oczami, Józef zapewnia, że Abraham miał iść do Egiptu dla studyów nad religią kapłanów w Memfis; że Mojżesz szanował filozofów cudzoziemskich; że w Deuteronomium istnieje przepis boski, aby nie bluźnić bogom obcym, ani ich świątyń nie grabić; że Mojżesz śpiewał pieśni w wierszach heksametrowych i t. p. Czy kładąc w usta kapłanowi Mathattiasowi mowy na wskroś stoickie, jakby zapożyczone u Zenona, czy przytaczając fałszywe dokumenty rzymskie, nadające wszystkim Żydom prawa obywatelskie, Józef zawsze i wszędzie stara się o to w swych „Starożytnościach”, żeby podnieść stan Żydów przez upodobnienie ich z Rzymianami, żeby ich wprowadzić do łona cywilizacyi rzymskiej, żeby ich przedstawić jako braci pogan i zatrzeć w pamięci ogółu ową antypatyę religijną, która spowodowała zgubę Izraelitów. Lecz jeżeli

w tem wszystkiem jest widoczny cel polityka—pisze Chasles — to cóż powiedzieć o historyku, który się zdobywa na takie fałsze dziejowe? W ten sposób pod jego piórem zdolnem a przewrotnem znikła tajemnica rasy żydowskiej i to wszystko, co poganie nazywali jej bezbożnością straszliwą, Józef bowiem mówi wyraźnie, iż nie chce, „żeby inne narody nienawidziły Judei, jako wrogiej bóstwom, czczonym przez te narody." Prawdziwem nieszczęściem Żydów, dumnych ze swego monoteizmu, była ich wyższość, która obraża, ta duma, która wręcz drażni, a przy owej wyższości i dumie—zupełna słabość polityczna. Jeżeli rasa żydowska—pisze L. Halevy, autor francuski, a Żyd z pochodzenia—w ciągu całego istnienia swego przechodziła ustawicznie przez rózgi, to z tej przyczyny, że od początków swoich hołdowała owemu wyodrębnieniu, którego narody nie przebaczają. Przechowując z wytrwałością niezłomną, śród najcięższych kolei losu, swą ideję wielką o jedności Boga, Żydzi coraz bardziej wzrastali w pychę, a nie mając najmniejszej siły do podtrzymania uroszczeń tej pychy, musieli drażnić i uzbrajać przeciw sobie świat cały swoją nienawiścią rdzenną do wszystkiego, co obce. Otóż Józef przez dzieła swoje dążył ku temu, ażeby ludy o tej nienawiści zapomniały. Pod koniec swych „Starożytności" oznajmia, że kiedyś uzupełni jeszcze swe dzieło przez wyjaśnienie wszystkich wątpliwości, związanych z obrzędami żydowskiemi, z ich przepisami pokarmowemi i zwyczajami, t. j., że sprowadzi owe zwyczaje narodowe do idei rzymskich. Jest to właściwie cel wszystkich książek Józefa, który w owych kompromisach systematycznych przedstawia się nietylko jako dworak, przekształcający swe wierzenia zgodnie z wymaganiami stanowiska, lecz także jako dyplomata przebiegły, który usiłuje zespolić się całkiem ze zwycięzcami swoimi. Dodać wreszcie potrzeba, że Józef, opowiadając w swych „Starożytnościach" historyę Ży-

dów, nie zapomina ani na chwilę o swej apologii osobistej i odpowiada, dość słabo zresztą, na ataki Justusa z Tyberyady. Trzeciem dziełem Józefa jest jego „Życie" (βίος — Vita), t. j. autobiografia, wywołana napaściami Justusa. Właściwie mówiąc, nie jest to opis życia autora, ale raczej wyświetlenie stanowiska jego i działalności, jako wodza sił zbrojnych w Galilei przed wtargnięciem do niej Wespazyana. Do tej apologii własnej, którą autor usiłuje tylko osłabić uczyniony mu zarzut, iż był właściwym twórcą powstania i zwalić winę na Justusa, wplótł Józef garstkę szczegółów biograficznych, stanowiących wstęp księgi (1—6) i zakończenie (75—76). Ostatnie z dzieł Józefa, które do nas doszły, nosi tytuł: περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος to znaczy „przeciw Appionowi, czyli o wieku starożytnym ludu żydowskiego."

W miarę jak Żydzi rozpraszali się po całym świecie, przybywało im wrogów, którzy, powodowani bądź wstrętem do „zabobonów żydowskich" bądź zawiścią handlową, rozszerzali o Żydach wieści najpotworniejsze, które z czasem przechodziły do ksiąg pogańskich. Już historyk egipski Manetho (około 270—250 przed Chr.) w swojem dziele uczonem o historyi egipskiej, (Αἰγυπτιακα) zebrał „będące w obiegu legiendy o Żydach", opiewające, między innemi, że król Amenofis kazał 80,000 Żydów trędowatych zebrać w jedno miejsce i następnie wysłać do ciężkich robót w kamieniołomach na wschodzie Nilu. Inny pisarz grecki *Appolonius*, retor (około 120 przed Chr.), zwany błędnie Apoloniuszem *Molonem* przez Józefa, który złączył w jedno nazwiska dwu pisarzów, był autorem księgi specyalnie wymierzonej przeciwko Żydom. W dziele tem Apoloniusz między innemi „pisał rzeczy niesprawiedliwe i nieprawdziwe o Mojżeszu", a widział w Żydach „ateuszów i mizantropów", którzy, będąc „już to tchórzami nikczemnymi, już też fanatykami

i najniezdolniejszymi z barbarzyńców, nic dla kultury powszechnej nie uczynili." Otóż pośród pisarzów najbardziej wrogich judaizmowi miejsce naczelne zajmuje słynny swojego czasu *Apion*, pochodzący z Egiptu, komentator Homera i autor wielu dzieł o treści najrozmaitszej. W swych „Dziejach egipskich" zgromadził on wszystkie napaści polemiczne przeciw Żydom, które w 50 lat później odpierał Józef. Zarzuty Apiona dotyczyły głównie trzech punktów: 1) bajań o wyjściu Żydów z Egiptu; 2) obelżywych twierdzeń o Żydach aleksandryjskich; 3) obwinień, skierowanych przeciw kultowi, oraz zwyczajom prawnym. Otóż Józef, przedstawiwszy w pierwszej księdze swego dzieła żarliwą obronę judaizmu, usiłuje w drugiej rozproszyć przesądy i uprzedzenia różnych pisarzów, a przedewszystkiem gramatyka Apiona, który dowodził, że Żydzi czcili w świątyni jerozolimskiej ulaną ze złota oślą głowę, że chwytali Greków, aby ich tuczyć, a następnie spożywać, że wykonywali przysięgę na nienawiść dla obcych i t. p. Oto, jak Józef argumentuje przeciw tym zarzutom (w tłomaczeniu naszem podług niemieckiego przekładu Pareta):

„W tej świątyni (ośmiela się twierdzić Apion) ustawili Żydzi oślą głowę, do której się modlą, jej poświęcając całą służbę bożą. Tenże sam utrzymuje dalej, że gdy Antyoch Epifanes wtargnął do świątyni, znalazł w niej sporządzoną ze złota niezmiernie cenną oślą głowę. Na to odpowiadam naprzód, że gdyby nawet znalezione było coś podobnego, to i tak Egipcyanin nie miał prawa żadnego łajać nas za to, gdyż osioł nie jest podlejszy od kozłów i innych zwierząt, które u nich za bogów uchodzą. A dalej, czyż on nie zauważył, że fakty przeczą jego kłamstwom potwornym? My posiadaliśmy zawsze prawa jednakie, w których też niewzruszeni trwamy. Otóż jeżeli stolica nasza, jak i niektóre inne miasta główne, ulegały wypadkom nieszczęśliwym, wskutek czego zdobywali świątynię i brali ją w swe posiadanie: Antyoch Epifanes, Pompejusz W., Liciniusz, Krassus i wreszcie Cezar Tytus—to jednakże nie znajdowali w niej nigdy nic innego, prócz najczystszej czci Boga... Wtargnięcie An-

tyocha do świątyni nie było usprawiedliwione niczem: skłoniła go do tego tylko potrzeba pieniędzy; on wcale nie był wrogiem, lecz napadł na nas jako na sprzymierzeńców i przyjaciół, wszelako nie znalazł tam nic takiego, coby było godne szyderstwa. Świadczą o tem dziejopisowie uczciwi, jak: Polibiusz z Megalopolis, Strabo z Kappadocyi, Mikołaj z Damaszku, kronikarz Kastor i Apollodor, że Antyoch, potrzebując pieniędzy, zerwał przymierze z Żydami i ograbił świątynię, napełnioną złotem i srebrem. Apion powinien to był rozważyć, ale on, mając serce osła i bezwstyd psa, którego czcią obdarza, nie mógł też posiadać innej podstawy do swego kłamstwa...

Apion, będąc heroldem tego, co inni wiedzą, mówi, że Antyoch znalazł w świątyni łoże, na którym spoczywał mężczyzna. Przed nim stał stolik, pełen smacznych kąsków ryb morskich i drobiu, co króla bardzo zdziwiło. Tymczasem nieznajomy, jakgdyby mu te odwiedziny ratunkiem być miały, padł przed królem, a obejmując jego kolana, błagał go o wyzwolenie. Wówczas król kazał mu powiedzieć kim jest, dlaczego tu się znajduje i co znaczą owe potrawy, na co zapytany, jęcząc i płacząc, tak przedstawił rozpacznie swoją niedolę. Jam Grek—mówił, który, podróżując po tej prowincyi dla zarobku, został gwałtownie schwytany przez obcych ludzi, zaprowadzony do świątyni i w niej zamknięty, gdzie nigdy nie widział człowieka, lecz był najstaranniej tuczony potrawami najsmaczniejszemi. Zrazu, te dobrodziejstwa niepojęte przynosiły mu radość, później zbudziło się w nim podejrzenie, a następnie popadł w martwotę. W końcu od służącego dowiedział się o prawie tajemniczem Żydów, gwoli któremu był on karmiony, co się działo corocznie w porze określonej. On to wyjaśnił, że Żydzi chwytali Greka obcego i po roku tuczenia, zaprowadziwszy go do jakiegoś lasu—zabijali. Po złożeniu ofiary z ciała podczas świąt zwykłych, spożywali pewną część wnętrzności, składając przy ofierze przysięgę na nienawiść do Greków, resztki zaś człowieka nieszczęśliwego wrzucali do dołu. Dodawszy w końcu, że mu już tylko kilka dni zostało, nieznajomy błagał króla o ratunek przez cześć dla bogów greckich, o udaremnienie zamiaru Żydów i wyzwolenie z tej strasznej niedoli. Jest to niewątpliwie (już słowa Józefa) romans wstrząsający, ale jest on też całkowicie kłamstwem bezwstydnem."

I tu autor, dla obalenia owej bajdy głupiej, opowiada szczegółowo o budowie świątyni, o sposobie składania ofiar przez kapłanów i t. p.

W starożytności, oraz w kościele średniowiecz-

nym Józef posiadał znaczenie wprost wyjątkowe. Wzgardzony przez Żydów, nieuznany przez Talmudystów, był przygarnięty z miłością przez chrześcijan, dla których dzieła jego stanowiły uzupełnienie Pisma S-go i stwierdzały jego prawdziwość, a były do czytania łatwiejsze niż Stary Testament. Unikając żywiołów dydaktycznych i abstrakcyjnych, Józef ograniczał się tylko do opowiadania faktów, barwami żywemi odmalowanych. Jego historya Herodów była wybornym komentarzem do Ewangelii, a opowieść o oblężeniu Jerozolimy stanowiła przez czas bardzo długi jednę z podstaw apologii chrześcijańskiej, gdyż te same fakty przepowiedział Chrystus w swych rozprawach eschatologicznych. Jeśli dodamy, że Józef mówił o Janie Chrzcicielu, o Jezusie, o Św. Jakubie, łatwo pojąć tę popularność olbrzymią, jaką się cieszył pośród chrześcijan. Jakoż bardzo wcześnie powstały wydania chrześcijańskie dzieł Józefa, do których wkradł się niespodzianie ustęp, w którym ten pisarz uznaje w Jezusie Mesyasza, zapowiedzianego przez proroków, tudzież potwierdza jego cudy, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie. Z czasem jednak autentyczność tego ustępu kwestyonowano coraz bardziej, a już w XVII wieku nikt go nie bronił. To też trudno się dziwić, że Ojcowie Kościoła przyjęli z entuzyazmem historyka żydowskiego, który im dostarczał broni wybornej do nawracania Żydów i pogan. Ale przeciw tej sławie olbrzymiej, którą średnie wieki otoczyły Józefa, zwanego Tytusem-Liwiuszem greckim, musiała nastąpić reakcya nieunikniona. Jakoż w czasach nowszych obniżano jego wartość nad miarę, na co wpływa niewątpliwie wstręt uzasadniony do charakteru Józefa, jako człowieka. Ale, jeśli nie można stawiać Józefa, jako historyka, w jednym rzędzie z wielkimi pisarzami klasycznymi, to jednak przyznać mu trzeba i wiedzę rozległą i talent. Wprawdzie styl jego jest sztuczny, a retoryka nie-

smaczna, ale te wady są raczej właściwością epoki. niż pisarza samego. Gdy posiadał źródła odpowiednie, umiał z nich korzystać, a nawet niekiedy krytykować rozważnie. Na nieszczęście, od zarzutu fałszowania tu i owdzie historyi, we własnym interesie osobistym — już Józefa nikt dziś nie uwolni. Ale—pisze Chasles—jeśli rzadko wierzyć mu można, zawsze go słuchać należy, gdyż i w kłamstwach jego są światła. Józef czuł i rozumiał bezwiednie ten ruch cywilizacyi, który, złamawszy jedność żydowską, miał złamać również i rzymską, jako obie wyłączne i rozszerzyć ramy przeznaczeń ludzkich. Poświęcenie i ofiara były nieznane egoistycznej duszy Józefa, ale umysł jego, czujny i bystry, odczuwając rozwój społeczeństw, usiłował zlać światła obce z ojczystemi i pogodzić Żydów z cywilizacyą uniwersalną Rzymian.

VI.

Literatura filozoficzna. — „Mądrość Salomona." — Arystobul. — Filon. — „Czwarta księga Makkabeuszów."

Gieniusz Aleksandra W-go przygotował zlanie judaizmu z hellenizmem. Żadne z jego przedsięwzięć zbliżenia Wschodu z Zachodem nie miało większej doniosłości; ze wszystkich jego projektów ten może był najmniej chimeryczny i najpłodniejszy.

Aleksandrya stała się ogniskiem świata nowego, w którym rolę pierwszorzędną odegrali Żydzi. Wierni z interesu, cierpliwi i giętcy, brali niejednokrotnie udział w rządach kraju, zapominając o nienawiści starej do Egiptu z czasów Mojżesza. Ogół Żydów zajmował się handlem, bankierstwem, lichwą, a najbiedniejsi, uważani za czarowników, żebrali. Nie

kochano ich wprawdzie, lecz znoszono tylko, a przyjdzie chwila, w której ludność miejscowa będzie się zwracała przeciw Żydom, zarzucając im życie odosobnione i podejrzane, zbytnią surowość obyczajów, a nadewszystko tajemniczość obrzędów. Tymczasem Żydzi aleksandryjscy, zdobywszy potęgę materyalną, zapragnęli innych podbojów, wiedząc, jako rozważni, że ideje są potężniejsze od złota. Dążą tedy do przetopienia judaizmu z hellenizmem, do przystrojenia pierwszego z nich w szatę bardziej filozoficzną i nowożytną i do odżywienia hellenizmu przez nasycenie go swemi dogmatámi najtrwalszemi. To zlanie się judaizmu z hellenizmem nie było prostym wypadkiem historycznym, ale koniecznością loiczną. Monoteizm semicki zaakcentował zbyt silnie transcedentalne stanowisko Boga względem świata. Pomiędzy Bogiem, stwórcą doskonałym wszechświata— a wszechświatem, tworem Boga niedoskonałym, była przepaść, na pozór niemożliwa do wypełnienia. Dopiero w ciągu wieków odbywała się praca powolna ku urzeczywistnieniu jakiegoś pośrednictwa możliwego pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Skoro Bóg był w ciągłym stosunku ze światem i przejawiał się swemu ludowi, pozostawszy jednak niewidzialnym, musiała więc teologia żydowska przypuścić w Bogu pewne potęgi oderwane, pośredniczące pomiędzy nim a wszechświatem. Takie jest źródło wyrazu *Elohim*, który swą liczbą mnogą, użytą ku określeniu jednego Boga, wskazywał już wielkość bezgraniczną, jaką przypisywał Bogu Stary Testament. Księgi Genesis, Exodus, Sędziów dają nam przykłady konkretne przejawiania się tych potęg boskich, które w księdze Hioba i w przysłowiach występują nareszcie jako synteza, będąca mądrością Boga. W rozdz. 28-m księgi Hioba, uważanym przez większość hebraistów za dodatek późniejszy, poeta stawia pytanie, powtórzone czterokrotnie na początku 4-ch ustępów: zkąd pochodzi mądrość, której nie ma ani

na ziemi, ani w morzu, ani w powietrzu, której wymienić nie można za wszystko złoto Ofiru i w końcu taką daje odpowiedź (podług Duhma):

„Zkąd więc pochodzi mądrość? gdzie jej siedlisko? Ukryta przed okiem wszystkich istot, zamknięta przed ptakami nieba; otchłań i smierć mówią, że tylko o niej słyszały. Bóg tylko zna do niej drogę; On jeden zna jej siedzibę; On, który wiatrom dał wagę i wodę miarą odmierzył. Gdy nadał prawo deszczowi i drogę wskazał piorunom, wówczas to Bóg mądrość widział, objawił, ustalił i zgłębił."

Mądrość staje się więc stopniowo osobistością wyraźną, ale nieprzystępną człowiekowi; jest ona Inteligencyą Boga, przymiotem Jego nieodłącznym, istniejącym wiekuiście przy Jego boku. Widzieliśmy, że w „Przysłowiach" Mądrość była towarzyszką i wykonawczynią zamiarów Boga, a miała byt przedistniejący, różny od niego, gdyż Bóg świat stworzył z mądrością. Personifikacya była posunięta tak daleko, że „Przysłowia" przedstawiają Mądrość, zamieszkałą w pięknym domu wschodnim i dającą uczty wspaniałe, a ludzie dobrzy cisną się do jej podwojów. Widzieliśmy dalej, że autor księgi „Ecclesiasticus" jeszcze silniej uosabia Mądrość, jako istotę pośredniczącą między Bogiem a światem.

Wreszcie istnieje specyalna „Księga Mądrości Salomona," będąca dokumentem najważniejszym aleksandryzmu żydowskiego, gdyż w dziele tem duch helleński zlał się całkowicie z duchem żydowskim. Nieznany autor napisał tę księgę w doskonałym języku greckim, zapożyczając wyrażeń i zwrotów od filozofii platońskiej i stoickiej, a nazywa siebie Salomonem, pomimo, że... cytuje często Septuagintę.

Pseudo-Salomon występuje tu z naukami swemi do sędziów i królów tej ziemi, wykazując im głupotę bezbożności i wartość mądrości prawdziwej. Treść księgi można ująć w 3 grupy. W pierwszych pięciu rozdziałach autor dowodzi, że bezbożni i wy-

stępni, choćby nawet przez czas długi byli pozornie szczęśliwi, nie unikną wszakże kary boskiej, a pobożni i sprawiedliwi, po przebyciu udręczeń próbnych, osiągną szczęście prawdziwe i żywot wieczny. W dzia-

צבאות זכרו תורת
משה עבדי אשר צויתי
אותו בחרב על כל
ישראל חקים ומשפטים
הנה אנכי שלח לכם את
אליה הנביא לפני בוא
יום יהוה הגדול והנורא
והשיב לב אבות על
בנים ולב בנים על אבותם
פן אבוא והכיתי את
הארץ חרם

Ostatnie wiersze rękopisu biblijnego (Malachiasza III, 22—24), znanego pod nazwą „Codex Petropolitanus."

le 2-m (6—9) pseudo-Salomon, dając siebie za przykład, wykazuje, że, ukochawszy mądrość głęboką, boską i zaślubiwszy ją, jak oblubienicę swoją, doszedł do chwały i zaszczytów. W części ostatniej

(roz. 10 — 19) autor wykazuje na dziejach Izraela, zwłaszcza zaś na różnych kolejach losu Izraelitów i Egipcyan, błogosławieństwa bojaźni bożej, oraz przekleństwa bezbożności, przyczem w długiej tyradzie rozprawia o głupocie pogaństwa. Jeżeli z ustawicznych odwoływań się do Biblii wnioskować można, że autor, Żyd aleksandryjski, miał na widoku współwyznawców swoich, to z drugiej strony przemawianie do mocarzów ziemskich i wykazywanie zupełnej nicości bałwochwalstwa dowodzi jasno, że autor pisał swą księgę nietylko dla czytelników żydowskich. Jego stanowisko teologiczne jest pokrewne z przypowieściami Salomona i Jezusa Syracha, autor bowiem uważa mądrość boską za dobro najwyższe, za źródło wszelkiej prawdy, cnoty i szczęścia. O ile jednak u tamtych pisarzów mądrość była tylko uosobieniem poetyckiem, u autora „Mądrości Salomonowej" stała się już teoryą filozoficzną. Przedewszystkiem pseudo-Salomon *dowodzi* istnienia Boga, pomimo, że dla Żyda czystego istnienie Boga nie jest bynajmniej kwestyą sporną, lecz aksyomatem. Dowodem najpotężniejszym jest wszechświat. Oto jak autor rozumuje (nasz przekład podług prof. Siegfrieda):

„Nicością byli w naturze swojej wszyscy ludzie, którym brakowało znajomości Boga, którzy nie mogli poznać Istoty najwyższej z dóbr widocznych, ani przez rozważanie dzieł — odkryć ich Twórcy. Oni wyobrażali sobie jako bogów rządzących światem: to ogień, to wiatr, to powietrze lotne, to gwiazdokrąg, to wodę gwałtowną, to światła niebieskie. Jeżeli pięknością tych żywiołów oczarowani upatrywali w nich bogów, to powinniby wiedzieć, o ile lepszym od nich jest Pan tych stworzeń, które pratwórca piękności wytworzył! A skoro zdumiewali się nad potęgą tych stworzeń, to powinniby zrozumieć, o ile potężniejszy jest ten, który je stworzył, gdyż wielkość i piękność tworów może nam drogą porównania uprzytomnić ich twórcę."

Boga nie możemy określić w Jego istocie. Oto jak woła pseudo-Salomon w swojej modlitwie o mądrości:

Boże ojców i Panie litości,
któryś wszystko stworzył słowem swojem (ἐν λόγῳ σου IX—1)
Z trudem rzeczy poznajemy ziemskie,
to, co widzim—rozróżniać nam ciężko.
Więc któż sprawy niebieskie oceni,
Któryż człowiek twe zgłębi zamiary,
gdy go wiedzą nie obdarzysz swoją,
gdy nań Ducha nie ześlesz świętego?!... (IX—16 i 17).

Czemże jest owa Mądrość, spełniająca rolę pośrednika pomiędzy światem a Bogiem? Oto odpowiedź pseudo-Salomona w przekładzie naszym (VII, 21—30):

„Poznałem wszystko, co ukryte i jawne, gdyż uczyła mnie Mądrość, która jest mistrzynią wszystkiego. Mądrość—to duch rozumny (πνεῦμα νοερόν), święty, jedyny (a jednak) złożony, subtelny, ruchliwy, przejrzysty, niepokalany, jasny, nienaruszalny, miłujący dobro, niepowstrzymany w działaniu, przenikający, dobroczynny, ludzki, stały, nieomylny, beztroski, wszechmocny, wszechwidzący, a czynny we wszystkich duchach rozumnych, czystych, subtelnych. Mądrość jest ruchliwszą od wszelkiego ruchu, przenika ona wszystko dzięki czystości swojej, gdyż jest *tchnieniem potęgi Boga* (ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ δυνάμεως) i jasnym wypływem (ἀπόῤῥοια) z chwały Wszechpotężnego, wolnym od plam wszelakich. Ona jest odblaskiem (ἀπαύγασμα) światła wiekuistego i nieskalanem zwierciadłem działań Boga, odbiciem Jego dobroci. (Jakkolwiek) jest (tylko) jedna, (wszelako) podoła wszystkiemu i w niej samej, niezmiennej, odnawia się wszystko; przechodząc od pokolenia do pokolenia na dusze święte, obdarza ona (swym duchem) przyjaciół Boga i proroków, gdyż Bóg nadewszystko miłuje tych, którzy się z Mądrością skojarzyli. Ona wspanialsza, niż słońce, ona przewyższa każdą z gwiazd. Porównywaną ze światłem uznano za doskonalszą od niego, gdyż po świetle noc następuje, a nikczemność nigdy nie zawładnie Mądrością. Ona jest rozpowszechniona od krańca do krańca i rządzi wszystkiem rozumnie."

Jeżeli pseudo-Salomon—pisze Aal—modli się do Boga, żeby mu z nieba świętego, z tronu swej chwały zesłał Mądrość, która zna dzieła boskie, uczestniczyła w stworzeniu świata i wie co dobre

w oczach Boga, a co słuszne w przykazaniach jego"—to wyraźnie przedstawia tę Mądrość jako coś różnego od Boga. Będąc ogniwem pośrednim *(Zwischenglied)* pomiędzy Bogiem osobistym a światem, stoi ona blizko przy Bogu i jest ową formą, przez którą boskość przejawia się światu; jako taka, posiada więc pewną samodzielność, opartą na emanacyi, t. j. na wypływie z Boga. Ale ową Mądrość określa pseudo-Salomon temiż samemi wyrazami, co i Ducha bożego, który także jest pierwiastkiem, wypełniającym wszechświat, pierwiastkiem, który ogarnia wszystko i jest we wszystkiem. Prócz tego znaczenie mądrości utożsamia autor ze znaczeniem *Słowa* (Logos), gdyż jak Mądrość, tak i „Słowo" było narzędziem, za pomocą którego dokonane zostało stworzenie świata. „Słowo" jest „lekarstwem na nieszczęścia ludzi" i sędzią, który ich karze. Wreszcie równoważnikami Mądrości u pseudo-Salomona są: potęga i sprawiedliwość, opatrzność i miłosierdzie. Właśnie Mądrość, jako Dobroć boska, uczestniczyła w stworzeniu świata. Oto jak pseudo-Salomon wyraża ową ideję:

„Panie, ty jesteś miłosierny względem wszystkich, gdyż wszystko możesz, a czuwasz nad grzechami ludzi, żeby pokutę czynili. Ty wszystko kochasz, co istnieje; nie masz wstrętu do rzeczy, które stworzyłeś, bo nienawidząc, nie byłbyś ich tworzył. Bo jakże mogłoby się ostać cokolwiek wbrew woli Twojej i jakżeby istnieć mogło cokolwiek niepowołane przez Ciebie? Tyś jest pobłażliwy względem wszystkich, gdyż wszystko jest Twoje, o Panie, który się radujesz żyjącymi, a nieznikomy Duch Twój jest we wszystkiem" (XI, 23—27. XII, 1).

Wobec tego pseudo-Salomon słusznie nazywa Mądrość „wizerunkiem dobroci Boga." On stworzył człowieka nieśmiertelnym i świat nie wiedziałby wcale, co to śmierć, gdyby nie wmieszał się w tę sprawę dyabeł—przez zawiść. Wszelako:

„Dusze sprawiedliwych pozostają zawsze w ręku Boga i ich nie dotknie klęska śmierci. One umierają tylko w mniemaniu głupców; ich wyjście (z tego świata) uchodzi za nieszczęście, a ich rozłąka z nami za unicestwienie, gdy tymczasem oni *istnieją w pokoju*. A jeśli nawet znosili udręczenia wobec ludzi, to jednakże ich nadzieja jest całkowicie wypełniona wiarą w nieśmiertelność. Udręczenia sprawiedliwych były krótkie, a nagroda ich będzie wielka, gdyż Bóg doświadczał ich tylko i uznał za godnych siebie. On ich wypróbował jak złoto w ogniu i przyjął ich, jako dar całopalny (III, 1—6).

Formuły, których używa pseudo-Salomon dla określania rządów Mądrości w świecie, przypominają doktrynę stoicką o duchu świata, o Bogu, jako przenikającym wszechświat Rozumie. Natomiast psychologia autora jest platońska, dusza bowiem ludzka jest przedistniejąca. Gdy dobra—łączy się z ciałem czystem, które stanowi tylko „lepiankę ziemską" dla duszy i po krótkim czasie w proch się rozpada. W tej antropologii autor porzucił zupełnie grunt żydowski, zastępując nadzieję Żydów na zmartwychwstanie ciała—poglądem greckim, o trwaniu wiekuistem duszy. W kwestyi wieku autora to tylko powiedzieć można, że jest młodszy od Siracha, ale starszy od Filona, o którym za chwilę mówić będziemy, z żywiołów bowiem nagromadzonych w „Księdze Mądrości Salomona" rozwinęła się doktryna filońska o *Logosie*, jako rozumie i słowie Boga.

Filozofem aleksandryjskim w ścisłem znaczeniu tego słowa był Żyd aleksandryjski, *Arystobul*, który zna i wyraźnie cytuje filozofów greckich: Pitagorasa, Sokratesa, Platona i t. p. Podług Klemensa Aleksandryjskiego, Arystobul, który żył za Ptolomeusza Filometora (170—150 przed Chr.) napisał βιβλία ἱκανά, które to wyrażenie tłómaczą niektórzy uczeni w znaczeniu „dzieła dużego," a nie „dzieł licznych." Jedyne dwa fragmenty z tego dzieła, które miało być

wielkim komentarzem do Biblii, przechowały się u Euzebjusza w jego *Praeparatio evangelica*. Z tych fragmentów przypuszczać można, że dzieło Arystobula nie było wyjaśnieniem dosłownem tekstu świętego, lecz tylko wykładem syntetycznym praw Mojżeszowych. Arystobul wyjaśniał Pismo Św. za pomocą alegoryi, usiłując zespolić z judaizmem filozofów i poetów pogańskich. Podług niego — pisze dr Spiegler—mozaizm nie stanowił bynajmniej przeciwieństwa z filozofią grecką, tylko jest od niej starszy i oryginalniejszy. Wyciągając z tego poglądu wnioski dalsze, wyraża on przekonanie, że Grecy znaleźli w Piśmie Św. kopalnię, z której przejęli podwalinę do swej budowli filozoficznej. Dla udowodnienia tej śmiałej tezy Arystobul wskazuje u Homera, Orfeusza, Hezyoda i innych poetów wiersze, które, rzekomo, świadczą o ich znajomości mozaizmu, wykazując przytem, że Plato, Arystoteles, Zenon i inni filozofowie greccy wzbogacili skarbnicę swej wiedzy rzadkiemi i cennemi perłami literatury hebrajskiej. Usiłując antropomorfizmy Pisma Św. pogodzić z wymaganiami racyonalizmu, Arystobul dowodzi, że Bóg jest istotą nadprzyrodzoną i bezcielesną, że wyrażenia: „ręka, ramię, oko Boga" i t. p. oznaczają tylko atrybuty jego potęgi. Niemniej takie wyrażenia Biblii, jak: „Bóg odpoczął dnia 7," „Bóg się objawił na Synai" i t. p., oraz wogóle wszelkie cudy wyjaśnia autor alegorycznie i rozumowo. Świat w całokształcie swoim jest dziełem Mądrości najwyższej, która przed nim istniała i którą uważać trzeba za pośrednika pomiędzy Bogiem a światem.

Śród hellenistów żydowskich stanowisko najwybitniejsze zajął *Filon* aleksandryjski. Dla nas — pisze Schürer—jest on pisarzem najważniejszym już z powodu mnogości pozostałych po nim utworów, które dają nam obraz wymowny jego myślenia, oraz jego dążeń literacko-filozoficznych. Prócz tego, Filon zajmuje stanowisko wybitne śród tych pisarzów,

którzy usiłowali „ożenić” wykształcenie greckie z wiarą żydowską, t. j. dać Żydom oświatę grecką, a Grekom świadomość religijną Żydów. Żaden z hellenistów żydowskich nie przesiąkł do tego stopnia mądrością Greków i żaden nie zdobył takiej powagi w dziejach, jak Filon, którego wpływ nadzwyczajny na czasy późniejsze odzwierciedlił się nie tylko na filozofii greckiej u jej zachodu, lecz i na teologii chrześcijańskiej. O życiu Filona wiemy bardzo niewiele. Podług Józefa, pochodził on ze znakomitej rodziny Żydów aleksandryjskich i był bratem alabarchy Aleksandra, który stojąc na czele senatu, t. j. rady, złożonej z 40 członków, miał charakter namiestnika rzymskiego. Jedyną dla nas datą pewną w życiu Filona stanowi jego udział w poselstwie do Kaliguli r. 40 po Chr., o którem rozpowiada w swem piśmie *De legatione ad Cajum.* Że zaś wówczas był w wieku podeszłym, więc też uczeni przypuszczają, że Filon urodził się pomiędzy 30 a 10 r. przed Chr. Dzięki uznaniu, jakie miał Filon u Ojców Kościoła i teologów chrześcijańskich, doszła do nas większość jego dzieł, których pierwsze wydanie zbiorowe, choć niezupełne, ogłosił Turnebe w Paryżu r. 1552. W ciągu lat 50 po tej edycyi wyszło 9 przekładów łacińskich oraz jeden francuski i jeden włoski. Wydanie znacznie lepsze, lubo nie zupełnie dokładne, ogłosił Tomasz Mangey w r. 1742 w 2 tomach *in folio*, którą to edycyą posiłkowali się uczeni aż do czasów ostatnich. Dopiero teraz, za staraniem Akademi Berlińskiej, ukończone zostało wydanie klasyczne dzieł Filona, rozpoczęte w r. 1896, a opracowane przez Cohna i Wendlanda.

Z pomiędzy rozmaitych klasyfikacyj dzieł Filona najloiczniejszą, w naszem przekonaniu, dał Schürer, pomimo, że nie można odmówić podstaw naukowych klasyfikacyi dokonanej przez M. Massebieau, a uzupełnionej przez E. Herriota, laure-

ata Akademii Francuskiej za gruntowne dzieło o Filonie.

Otóż, podług Schürera, wyodrębnić należy trzy dzieła główne, które stanowią przeszło $^3/_4$ całości prac Filona:

I. Ζητήματα καὶ λύσεις *(Quaestiones et solutiones)*, t. j. stosunkowo krótkie, katechetyczne wyjaśnienie Pięcioksięgu w formie „Pytań i odpowiedzi.” Zdaje się, że autor poprzestał tylko na 6 księgach Genesis, które doszły do nas w przekładzie armeńskim, oraz w ułamkach greckich i łacińskich tudzież na pięciu ks. Exodus, z których jedna w całości, a druga w części przechowały się w tłóm. armeńskiem.

II. Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία *(Legum allegoriarum lib. 3)*. Jest to wielki „Komentarz do Pisma Ś., oparty wyłącznie na alegoryi”, a będący głównie psychologią i etyką historyi dziejów ludzkich, opowiedzianej przez Genesis, albowiem autor, za pomocą ludzi, którzy tu występują, zarówno dobrych, jak złych, uwydatnia przeróżne stany dusz w ich stosunku: do siebie, do Boga i do natury.—Do tej samej kategoryi „Komentarzów alegorycznych” należą prace, wydane pod tytułami oddzielnemi: 1) „O Cherubinie i mieczu ognistym”, 2) „O ofiarach Abla i Kaina”, 3) „Mniej dobre zawsze czynić zwykło zasadzki na lepsze, 4) „O potomstwie Kaina.” Cztery rozprawy powyższe, które Euzebiusz włącza do „Ksiąg alegorycznych” bez tytułów specyalnych, musiały zapewne wyjść bez nich i za Filona, który dopiero prace następne wydawał oddzielnie, ponieważ nie komentują one dalszego ciągu tekstów, lecz tylko miejsca wybrane. Tu należą 5) Περὶ γιγάντων *(De gigantibus)* „O olbrzymach” i połączona z tą pracą rozprawa „O niezmienności Boga” *(Quod Deus sit immutabilis)*, 6) περὶ γεωργίας *(De agricultura)* „O rolnictwie” i połączona z nim „Plantacya Noego” *(De plantatione Noe)*, 7) περὶ μέθης *(De ebrietate)* „O pijaństwie”, 8) περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε *(De so-

brietate) „O trzeźwości", 9) περὶ συγχύσεως διαλέκτων *(De confusione linguarum)* „O pomieszaniu języków", 10) περὶ ἀποικίας *(De migratiane Abrahami)* „O wędrówce Abrahama", 11) περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος *(Quis rerum divinarum haeres sit)* „Kto jest dziedzicem rzeczy boskich", 12) περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου *(De congressu quaerendae eruditionis causa)* „O zgromadzeniu, odbytem dla postępu nauki", 13) περὶ φυγάδων *(De profugis)*, „O zbiegach", 14) περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται *(De mutatione nominum)* „O zmianie imion" i 15) περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους *(De somniis)* „O snach."

III. Trzecią grupę główną pism Filona o Pięcioksięgu stanowi przedstawienie systematyczne prawodawstwa mojżeszowego. Wprawdzie i tu autor używa przygodnie wyjaśnień alegorycznych, ale celem jego głównym jest wykład historyczny prawodawstwa, którego treść, wartość i znaczenie stara się autor uprzystępnić najszerszym kołom czytelników. Pisma tej grupy, o treści bardzo różnorodnej, stoją napozór samodzielnie obok siebie, ale ich łączność wewnętrzna i kompozycya całokształtu dzieła, podług stanowczych wskazówek własnych Filona, nie może podlegać wątpliwości. Otóż ten całokształt pojął autor w 3-ch częściach: a) początek, będący i wstępem do całości, stanowi obraz stworzenia świata z Mojżeszem na szczycie. Po wstępie idą: b) życiorysy mężów cnotliwych, a następnie c) obraz prawodawstwa właściwego, które znów rozpada się na dwa działy: przedstawienie 10 przykazań, oraz przynależnych do każdego praw specyalnych. Otóż zgodnie z planem powyższym, Filon, ku przedstawieniu całej zawartości Pięcioksięgu, uważanej na modłę żydowską, jako νόμος = prawo, napisał: 1) περὶ τῆς κατὰ Μωσέα κοσμοποιΐας *(De mundi opificio)* „O stworzeniu świata", περὶ Ἀβραάμ *(De Abrahamo)* „O Abrahamie", 3) περὶ Ἰωσήφ *(De Josepho)*

„O Józefie", 4) περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσί (*De decalogo)* „O 10-u przykazaniach", 5) περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων *(De specialibus legibus)* t. j. „O prawach specyalnych, które dotyczą odnośnych 10-ciu przykazań", a mianowicie: „O obrzezaniu" *(De circumcisione)*, „O monarchii" *(De monarchia)*, „O nagrodach należnych kapłanom" (*De praemiis sacerdotum)*, „O ofiarach" (*De victimis)*, „O ofiarnikach" *(De victimas offerentibus)*, „O Sabacie" *(De septenario*), „O sędzi" *(De judice*), „O żądzy" *(De concupiscencia)*, „O sprawiedliwości *(De justitia)*.—6) περὶ τριῶν ἀρετῶν *(De tribus virtutibus)*, t. j. „O trzech cnotach", a mianowicie: „O męztwie" (*De fortitudine* , „O miłosierdziu *(De caritate)* i „O żalu" (*De poenitentia)*, z któremi łączy się także traktat „O szlachetności" (*De nobilitate)* i 7) περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων (*De proemiis et poenis)*, t. j. „O nagrodach i karach" oraz będący w związku z tą księgą traktat „O przekleństwach" *(De execrationibus)*.

Czwartą grupę dzieł Filona stanowią różne prace oddzielne, które nas doszły bądź w całości, bądź we fragmentach, jak: 1) περὶ βίου Μωσέως (*Vita Mosis)* „Życie Mojżesza", 2) Εἰς Φλάκκον *(Adversus Flaccum)* „Przeciw Flakkusowi" i 3) περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον *(De legatione ad Cajum)* „O poselstwie do Kajusza." Dwie te księgi stanowią resztkę całości, złożonej, podług Euzebiusza, z 5 ksiąg, w których autor przedstawił nie tylko prześladowania Żydów, lecz i koniec straszny prześladowców, ukaranych prawicą bożą.—Podług Schürera zawartość dzieła całego była następująca: a) wstęp ogólny, b) prześladowanie Żydów za Tyberyusza przez Sajana w Rzymie i przez Piłata w Judei, oraz koniec gwałtowny obu tych wrogów, c) przechowana księga „przeciw Flakkusowi", a raczej o Flakkusie, który, podszczuwany przez lud aleksandryjski i wiedziony chęcią przypodobania się

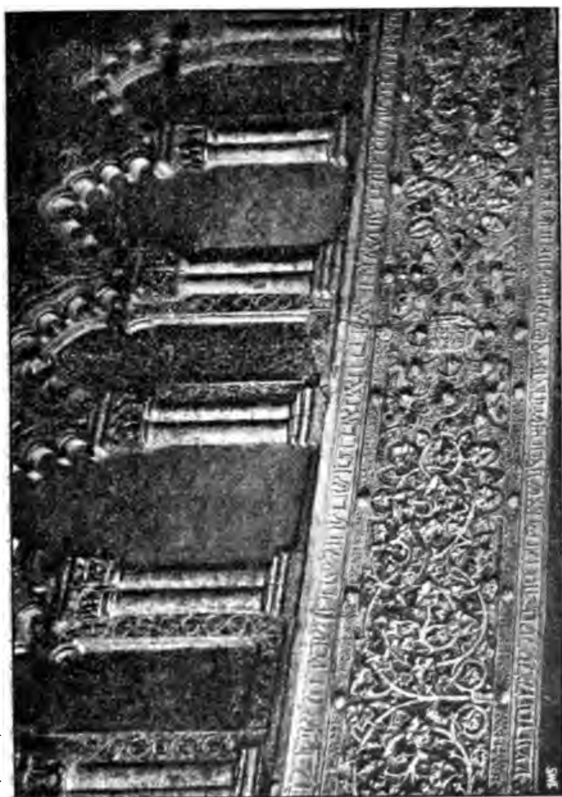
Kaliguli, srodze prześladował Żydów, za co poniósł karę zasłużoną; dalej d) przechowana księga o tytule niezręcznym „Poselstwo do Kajusza", gdyż treścią jej jest właściwie opowieść o prześladowaniach przez Kaligulę, do których należy i obelżywe traktowanie poselstwa przez cesarza obłąkanego; wreszcie e) παλινῳδία, t. j. upadek Kaliguli i, wskutek tego, zwrot pomyślny w sprawach żydowskich. — Te dwie księgi, które nam pozostały z całego dzieła, przedstawiające szczegółowo i bardzo wymownie historyę prześladowania Żydów aleksandryjskich za Kaliguli, stanowią źródło pierwszorzędne do dziejów żydowskich owej epoki.

Nakoniec do pism oddzielnych należą: 4) περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον *(Quod omnis probus liber)*, że „każdy człowiek cnotliwy jest wolny", 5) περὶ προνοίας *(De providentia)* „O opatrzności" i kilka innych, z których tylko fragmenty pozostały. Prócz tego 12 ksiąg Filona zaginęło, a następującym większość uczonych odmawia autentyczności: „O życiu kontemplacyjnem", „O niezmierzalności świata", „O świecie", „O Samsonie", „O Jonaszu."

Już powyższy wykaz dzieł Filona świadczy o wszechstronności jego wykształcenia, opartego przeważnie na filozofii greckiej, oraz na księgach żydowskich. Wpływ dzieł Platona, którego Filon nazywa „wielkim", uwydatnił się nawet i na języku filozofa żydowskiego. Cytując często największych poetów greckich, jak: Homera, Eurypidesa i w. in., Filon ceni przedewszystkiem filozofów, których (Platona, Parmenidesa, Empedoklesa, Zenona i in.) nazywa mężami boskiemi, stanowiącymi związek święty. — Lubo poglądy jego na świat i życie kojarzą się ściśle, w punktach najistotniejszych, z naukami wielkich filozofów greckich, to jednakże Filon tak się wtajemniczył głęboko w wiedzę Greków i tak ją przerobił po swojemu, że należy mu

się miejsce bezsporne w szeregu filozofów greckich. Czy jednakże z całokształtu dzieł Filona da się wyłowić jakiś jego system oryginalny? Już Matter w swem dziele „O szkole aleksandryjskiej", uwieńczonem przez Akademię francuską, odpowiada przecząco na to pytanie, twierdząc, że „poglądy Filona nigdy nie tworzyły systemu w jego umyśle. *Il est un croyant du judaisme* — pisze ten uczony — *il n'est jamais philosophe. Il preconise, mais il ne discute pas; il affiirme, il ne doute pas... il analyse peu.* Jest on doktorem na podobieństwo najsławniejszych mężów swego narodu, nigdy na modłę Sokratesa. Filon miał wiedzę obszerną, inteligencyę niepospolitą i, przy umiłowaniu filozofii Greków, entuzyazm krańcowy dla nauk Mojżesza, pojętych w duchu szkoły aleksandryjsko-żydowskiej.—Bo, pomimo uwielbienia dla mistrzów greckich, Filon był nadewszystko Żydem do szpiku kości, miał cześć głęboką dla swego kultu, dla swych obrzędów i nigdy w swych najśmielszych polotach myśli nie godził w wiarę swych ojców, do której był głęboko przywiązany. — Szanując tradycye swej religii i swej rasy, Filon szczyci się swoją czcią dla nich i cześć tę głosi co chwila, a najsilniej wówczas, gdy mu przychodzi opisywać nieszczęścia swych braci. — Trzeba czytać—pisze Herriot — „Przeciw Flakkusowi" i „Poselstwo do Kajusa", żeby poznać wielki charakter Filona i przekonać się, jak upiękniła mu duszę ta filozofia, której hołdował przez całe życie. Flaccus Avilius, gubernator Egiptu i Aleksandryi, sprawiedliwy i energiczny za Tyberyusza, oddał wodze rządu, po jego śmierci, demagogom, którzy się znęcali nad Żydami. Chcąc im odebrać prawa polityczne, Flaccus ogłosił edykt, uznający Żydów za obcych, i pozwolił, żeby ich traktowano jak mieszkańców grodu zdobytego. Wymyślając prześladowania najrozmaitsze, kazał schwytać 38 senatorów żydowskich, związać ich i oprowadzać po mieście śród tłumów ludu. Na-

stępnie starców tych, z rękami związanemi na plecach, kazał batożyć publicznie, tak, że wielu z nich przypłaciło życiem to biczowanie. Codziennie o 3-ej lub o 4-ej godzinie rano Żydzi byli wieszani, ćwier-



Dawniejsza Synagoga w Toledo z r. 1357, dziś kościół San Benito.

towani kołem lub biczowani, a do teatru wleczono Żydówki, którym, po zniewagach najsromotniejszych wobec tłumów, dawano do jedzenia wieprzowinę. Te, które jadły, puszczano na wolność, oporne od-

dawano katowi. Rabunek siedzib żydowskich był rzeczą zwykłą i jawną, przez nikogo nie hamowaną, tak, że mieszkańcy Aleksandryi, wolni od wszelkich skrupułów w tym kierunku, przechwalali się publicznie swemi łupami. Filon, przeczerniając obraz tych prześladowań aleksandryjskich, nie wyjaśnia wcale przyczyn nienawiści, która się w takiej potędze ujawniła. A przecież nie brak dowodów, że źródłem tej nienawiści żywiołowej był tu, jak wszędzie, ów nieszczęsny separatyzm Żydów, stanowiących naród w narodzie i owa pycha bezmierna, która, potężniejąc wraz z bogactwami, przeważnie lichwą zdobytemi, rozdrażniała ludność miejscową i parła do wybuchów nienawiści, podszytych żądzą grabieży, przez władzę tolerowanej.

Na szczęście, pisze Filon, sprawiedliwość niebieska wystąpiła przeciw Flakkowi, „który chciał zniszczyć rasę żydowską". Gdy Żydzi dowiedzieli się nagle, że Flakkus, aresztowany przez Bassusa, został z namiestnika więźniem, zapanowała między nimi radość bezmierna, której pierwszym wyrazem były modlitwy dziękczynne, będące „okrzykiem nienawiści zadowolonej, pomieszanym jednak z akcentami nieledwie chrześcijańskiemi". Oto wzruszająca modlitwa Żydów u Filona, którą podajemy w przekładzie własnym, podług Herriot'a:

„My nie cieszymy się, Panie, z niedoli wroga.; twe prawa święte każą nam współczuć nieszczęściu; my ci składamy dzięki należne, żeś się ulitował nad nami, żeś ulżył cierpieniom naszym.... Panie, królu najwyższy istot śmiertelnych i nieśmiertelnych, bierzemy za świadka dziękczynień naszych morze, niebo i wszechświat, gdyż to nam przynajmniej pozostało po wydarciu wszystkiego przez ludzi, którzy nas wypędzili z miasta, z budynków publicznych i z domów naszych, tak, że jesteśmy jedyni na ziemi bez ojczyzny i bez przytułku, a to przez nienawiść gubernatora. Lecz ty dałeś nam nadzieję wyjścia z tej nędzy, ty zaczynasz wysłuchiwać modłów naszych, gdyż ten wróg rasy naszej, ten sprawca klęsk naszych, ten człowiek pyszny, który szukał chwały w prześladowaniu, już przez Ciebie nagle

obalony. I nie oddaliłeś go od nas, pragnąc, żeby nietylko uszy i oczy nasze nasyciły się tem widowiskiem, lecz żeby nam w ten sposób, wbrew wszelkiej nadziei, zwiastować przyszłość jaśniejszą".

Ale gdy wkrótce po upadku Flakkusa Kaligula, pod wpływem obłędu, kazał sobie składać cześć boską, „nie usłuchali tego rozkazu — pisze Filon — jedynie Żydzi, których od kolebki rodzice, nauczyciele, mistrze, a nadewszystko prawa ich święte i nawet zwyczaje nie spisane, jednem słowem wszystko uczyło wiary w Boga jednego, ojca i stwórcę świata". Skoro więc tęn opór stał się hasłem do nowych prześladowań, Żydzi wyprawili do cesarza 5-ciu posłów, a między innymi i Filona, który opowiada koleje tego poselstwa w *De legatione ad Cajum*. Gdy posłowie powitali cesarza z wielką pokorą, Kaligula zawołał do nich brutalnie: „Czy to wy jesteście wrogami bogów, czy to wy nie uznajecie we mnie swego boga, gdy wszyscy inni tak mnie nazywają?"... A gdy Filon przedstawił cesarzowi, że Żydzi trzykrotnie składali hekatomby uroczyste na intencyę cesarza, Kaligula zawołał: „I cóż mi przyjdzie z tych ofiar, skoro ich nie składaliście mnie, jako bogu". Gdy nareszcie po zapytaniach oderwanych: „dlaczego Żydzi nie jedzą mięsa wieprzowego, lub, jakie ich prawa", cesarz, nie słuchając odpowiedzi Filona, biegał po swym pałacu jak opętany, męczarnia posłów stawała się coraz straszniejsza:

„Byliśmy prawie bez duszy. I wówczas to udręczenie serc naszych wzniosło się ku Bogu w modlitwie kornej, żeby raczył uśmierzyć gniew tego boga fałszywego. Jakoż Pan, litując się doli naszej, skłonił duszę jego do łaskawości. Kajus, złagodniawszy, powiedział: „Ci głupcy są godniejsi litości, niż nagany, że nie chcą wierzyć w moją naturę boską". Po tych słowach opuścił nas i kazał nam odejść. Byliśmy prawie bez tchu, nie dlatego, żeby śmierć była nam straszna przez miłość dla życia. I owszem, bylibyśmy przyjęli śmierć tę z radością, jako nieśmiertelność, gdyby-

śmy byli mieli przekonanie, że przyniesie ona jakąkolwiek korzyść dla praw naszych. Lecz wiedzieliśmy, że zguba nasza byłaby bezużyteczna, a nawet hańbiąca dla judaizmu, gdyż upadek posłów spada zawsze na ich mocodawców. Mogliśmy więc taki wynik poselstwa uważać za pewną ulgę w naszej niedoli".

A oto jeszcze jeden ustęp z „Poselstwa", świadczący i o silnym charakterze Filona i o jego niewzruszonej ortodoksyi żydowskiej:

„Raczej przyjmiemy śmierć z radością, jakbyśmy przyjęli nieśmiertelność, niż pozwolimy na usunięcie choćby jednego zwyczaju naszych przodków; jesteśmy bowiem przekonani, że byłoby jak z budynkami owemi, z których się usuwa kamień po kamieniu i które przy całym pozorze niewzruszoności słabieją zwolna, stając się wreszcie ruiną".

Otóż Filon, wierny niewzruszenie judaizmowi, a przywiązany całą duszą do wiedzy greckiej, postanowił, naśladując w tym względzie Arystobula i innych Żydów aleksandryjskich, wykazać owej wiedzy rodowód nawskróś żydowski, t. j. wywieść ją z ksiąg mojżeszowych. Najwygodniejszą metodą, prowadzącą do tego celu, była, przedewszystkiem, alegorya, której zażywał Filon z całą swobodą. Prawda — podług niego — jest zawarta w księgach świętych, ale te księgi powinny być wyjaśniane alegorycznie. Punktem wyjścia jest zawsze dla Filona tekst Biblii, z którego, za pomocą swojej metody, wydobywa ideje zasadnicze. Przyczepiwszy się do kilku wyrazów, a w szczególności do imion własnych, Filon wyjaśnia je w sposób naciągany, szukając równoważników greckich, któreby odpowiadały znaczeniu wyrazów hebrajskiemu, a po wyjaśnieniu w ten sposób imienia wydobywa z niego alegoryę, która, torturowana do ostatnich granic, staje się zasadą jedyną jego rozwoju, jedynem prawem jego planu, źródłem powtarzań lub zbaczań. Skoro jednak, pomimo fantazyi arcy płodnej, już nie wystarczają Fi-

lonowi owe łamańce alegoryczne, ucieka się wówczas do pomocy Boga, który nań zsyła *ekstazę*. W traktacie p. t.: „Kto jest dziedzicem rzeczy boskich" rozróżnia Filon 4 rodzaje ekstazy: szał, który przyprawia o utratę rozumu, budząc niepokój w duszy; gwałtowne wstrząśnienie wskutek wypadków nieprzewidzianych; stan spokojny rozumu, który wypoczywa, a wreszcie uniesienie boskie i natchnienie, które czyni proroków. Tą ostatnią ekstazą posiłkuje się Filon, gdy chce prorokować o przedmiotach, których nie zna; a lubo skłonność Filona do argumentacyi scholastycznej zwalcza w nim dążność do ekstazy, to jednakże stanowi ona ulubioną jego metodę, która prowadziła do mistycyzmu. Filon pisał dla publiczności swoje dzieła, które nawet miały często na celu propagandę; ale, jak zapewnia, pragnieniem jego tajemnem byłoby przemawiać tylko do powołanych, do wtajemniczonych (μύσται). Oto jak się do nich odwołuje Filon w traktacie „O cherubinach":

„Wy, którzy posiadacie uszy czyste, przyjmijcie te tajemnice, wprowadźcie je do umysłów swoich, jako święte i nie wyjawiajcie ich wcale profanom. Przechowujcie je, jako skarb, którego starannie strzedz należy, nie jak złota lub srebra, dóbr przemijających i znikomych, lecz jako wiedzy przyczyn i cnoty... Co do mnie, to jam był wprowadzony do tajemnic wielkich przez Mojżesza, przyjaciela Boga, lecz uczęszczałem również i do proroka Jeremiasza, przekonawszy się, że był nietylko wtajemniczonym, lecz i hierofantem doskonałym".

Mistycyzm Filona uwydatnia się najwyraźniej w jego traktacie: „Kto jest dziedzicem rzeczy boskich?" gdzie, zadawszy sobie to pytanie, autor odpowiada przez alegoryę. Dziedzicem owym nie będzie duch, więziony przez ciało, lecz ten, który się pozbył jego kajdan, który się wyzwolił, t. j., właściwie mówiąc, opuścił samego siebie:

„Jeżeli jakakolwiek żądza ogarnie tobą, o duszo, dziedziczko dóbr boskich, porzuć nietylko ziemię, ciało i jego braciszka—zmysł—i dom ojczysty—rozum—lecz porzuć także samego siebie i wyjdź z siebie, jak Korybanci i opętani, a daj się wznieść i porwać natchnieniu boskiemu. Skoro bowiem entuzyazm owładnie myślą, gdy już ona nie pozostanie sama w sobie, lecz porwana i oszołomiona miłością boską wzleci ku wyżynom, wówczas oddalona od rzeczy ziemskich przez prawdę, staje się dziedziczką rzeczy boskich".

Poznawszy metodę Filona, przejdźmy teraz do jego filozofii, „którą niebo zesłało na ziemię, a umysł ludzki, za pomocą wzroku, wprowadził do swego ducha". Oto jak człowiek doszedł do filozofii, będącej źródłem wszystkich dóbr prawdziwych:

„Oczy jego, wznosząc się ku eterowi, widziały słońce, księżyc, planety i gwiazdy stałe, armię najświętszą nieba, świat pośród świata. Te gwiazdy wschodziły i zachodziły, mając zawsze ruchy harmonijne, tudzież okresy prawidłowe, swoje spotkania i zaćmienia, a chwilami rzucały światło olśniewające".

Na tem się jednak nie ograniczył wzrok człowieka, lecz przez miłość do poszukiwań szlachetnych szedł dalej i przyszedł do przeświadczenia, że tym prawidłowym ruchem wszechświata kieruje Bóg, Stwórca i Ojciec, że są rzeczy cielesne i duchowe i t. p.

„Otóż poszukiwanie problematów takich i podobnych czemże jest, jeśli nie filozofią, a tego, kto ich docieka, czyż nie najwłaściwiej nazwać filozofem?... Zgłębiać Boga, świat, wszystkie zwierzęta i rośliny, wszystkie istoty umysłowe i wszystkie rzeczy zmysłowe, a następnie badać w każdej istocie cnotę i występek — oto działalność człowieka, który jest przyjacielem mądrości, przyjacielem pięknych widowisk i filozofem prawdziwym".

Ale podług Filona, są dwa rodzaje filozofii: prawdziwa, która, jako „całokształt pojęć stałych, pe-

wnych, nie dających się obalić przez żadne rozumowanie", jest nauką najwyższą, albo raczej jedyną, i fałszywa, którą w Piśmie Św. przedstawia Balaam, a w Grecyi — sofiści porównywani przez Filona z wieprzami.

Filon, przyjmując tradycyjny podział filozofii na fizykę, etykę i loikę, oddaje pierwszeństwo metafizyce, dowodząc, że „filozofowanie jest badaniem Boga, świata zmysłowego, (w którym odnajduje 4 żywioły) oraz pośredników pomiędzy światem a Bogiem, t. j. Słowa bożego *(Logos)* i dobroci bożej".

Punktem wyjścia dla systemu Filona jest *Byt właściwy* (τὸ ὄν); że jednak ów system jest nawskroś religijny, więc to określenie przypada Bóstwu, któ rego imieniem najistotniejszem: τὸ ὄντως ὄν = „ten który jest", co właśnie oznacza wyraz „Jahve". Bóg, to istota najdoskonalsza, wyższa ponad wszelkie określenia ludzkie. Próżną jest rzeczą nazywać go „dobrym", „szlachetnym", „łaskawym", gdyż jest on „lepszy niż dobroć, łaskawszy, niż łaska, szlachetniejszy niźli szlachetność, podług pojęcia naszego". Ściśle wiemy o nim to tylko, *że jest*, a obca nam zupełnie jego istota, jego działalność i jego ruch. Gdyby stworzenie mogło najdokładniej poznać Stwórcę, Bóg nie byłby Bogiem, ani też człowiek człowiekiem. Właściwie Bóg jest bezprzymiotowy (ἄποιος) a przedewszystkiem jedyny, prosty tj.: niezłożony, niezmienny, oraz próżen wszelkich uczuć i potrzeb. On wszystko sobą wypełnia, wszystko ogarnia, a sam jest nieogarniony. Filon kładzie nacisk największy na wszechobecność Boga, oraz na jego istnienie po za granicami czasu i przestrzeni.

Istota Boga i pierwsze jego *tworzywo*—pozostaną dla nas tajemnicą na zawsze, ale zato poznać możemy *istnienie* Boga i jego Opatrzność za pomocą dwu metod. Pierwszą z nich jest ekstaza, dostępna tylko powołanym, jak Abraham i Mojżesz,



druga zaś—mniej doskonała, lecz praktyczniejsza, jest zwykłą metodą indukcyjną. Świat widzialny—to skutek zmysłowy przyczyny niewidzialnej, którą jest Bóg; przyczyna więc jest dowiedziona przez skutek:

„Zazwyczaj poznajemy twórcę po jego dziele. Któżby widząc suknie, statki, domy, nie wyprowadził z nich wniosku, że istnieje tkacz, cieśla i mularz? Jeśli kto przybędzie do miasta, w którem zarząd jest dobry, to czyż nie pomyśli, że owo miasto posiada dobrych urzędników? A jeśli tak, to o ileż bardziej każdy, kto przyjdzie do owego miasta wielkiego, które się światem nazywa, musi, ujrzawszy góry i doliny, wypełnione zwierzętami, roślinami, rzekami i potokami, oraz przypływ i dopływ morza, słońce, księżyc, planety, i gwiazdy, przyjść do przekonania, że ten świat ma ojca, stwórcę i władcę" (*De monarchia* 1,4; *De praemiis et poenis*. 7).

Wbrew twierdzeniu swemu, że nikt Boga określić nie jest wstanie, Filon, z właściwem sobie gadulstwem retorycznem, takie wygłasza aforyzmy:

„Bóg jest pełen samego siebie i najzupełniej sobie wystarcza (α'ταρκέστατος ἑαυτῷ) zarówno przed stworzeniem, jak po niem. Będąc niezmiennym, nie potrzebuje niczego, a choć wszystkie rzeczy należą do niego, on nie należy do żadnej... Bóg jest jedynym obywatelem (πολίτης) prawdziwym, gdy wszystkie istoty stworzone są przechodniemi i obcemi.. Bóg tylko jest pokojem najbezwzględniejszym i rzeczywistym, a materya stworzona i znikoma jest cała walką ustawiczną. Bóg tylko jeden świętuje w rzeczywistości, gdyż on tylko cieszy się, jest wesoły, ma zupełne zadowolenie i do niego tylko należy utrzymanie pokoju bez wojny. On nie ma trosk, ani lęku, i w złem nie uczestniczy, nieugięty, niedosiągniony, niewyczerpany, pełen błogosławieństw czystych... Bóg nigdy tworzyć nie przestaje; jak własnością ognia jest palenie, a lodu—szerzenie zimna, tak własnością Boga — tworzenie... Tylko Bóg jeden wypoczywa prawdziwie, lecz ten wypoczynek nie jest bezczynnością, gdyż przyczyna wszystkiego musi być czynna w swej naturze i nigdy nie przestaje tworzyć rzeczy najpiękniejszych"...



Zanim jednakże Bóg powołał do bytu świat materyalny i nadał kształt rzeczom, stworzył on w swym duchu świat intelektualny z nieznikomemi ideami obrazów istot pojedynczych. Dopiero podług tego planu idealnego powstał świat zmysłowy. Niezbadana dobroć Jehowy była jedyną przyczyną stworzenia świata, co daje nam pewność dostateczną, że świat nigdy nie zginie. Przypuszczenie, że miejsce świata obecnego zajmie świat lepszy, byłoby zniewagą dla Stwórcy, który się udoskonalać nie może, jako najdoskonalszy.

Pomiędzy światem a Bogiem istnieją byty pośrednie, które Filon zjednoczył w jednym wyrazie *Logos* („Słowo"), nie dając jednak w żadnym z traktatów teoryi dokładnej „Logosu". Brak jednolitości i loiki, właściwy wszystkim pracom Filona, występuje bardzo jaskrawo i w jego poglądach na *Logos*, nie ujętych w całość organiczną i często sprzecznych. — *Logos*, podług Filona, to syn pierworodny Boga, a raczej Bytu najwyższego; to anioł najstarszy, archanioł; jest on imieniem lub wizerunkiem Boga; jest człowiekiem na podobieństwo Boga, a wreszcie może być, za pomocą metafory, nazwany Izraelem widzącym. Otóż z Bytu najwyższego powstało *Logos*, a z niego *Potęgi*, które stworzyły świat umysłowy. Cząstką tego świata jest człowiek na podobieństwo Boga, człowiek rozumny, który także może być nazwany *Logos*. W znaczeniu ogólniejszem *Logos* stanowi całokształt wszystkich tych istot, które przy charakterach odrębnych mają tę wspólność, że są pośrednikami pomiędzy Bytem najwyższym, tj. istotą, a światem zmysłowym, tj. pozorem tylko. — Bóg, istota jedyna, ma dookoła siebie, niby straż przyboczną, swoje *Potęgi*, czyli *Siły*, które naprzód jednoczą wszystkie części świata i utrzymują go, a następnie łączą Boga ze światem. Ten udział Sił boskich

w systemie Filona był wywołany niemożliwością rozstrzygnięcia zagadki zła, istniejącego na świecie. Zajęty żywo dilematem: *Si Deus est-unde malum? Si non est—unde bonum?*, Filon rozstrzyga to pytanie za pomocą sił boskich: „Ojciec wszechmocny—pisze—pozostawił, przy stworzeniu, część pracy Siłom jemu podległym, nie dając im wszakże wiedzy potrzebnej do ukończenia tego dzieła”. Do nich to więc odnosi się wszelkie zło w człowieku, gdyż „Stwórca dobra nie może być Stwórcą zła”. — Śród sił boskich rozróżnia Filon: twórczą, królewską, przewidującą, prawodawczą i Mądrość. Siła twórcza, która po stworzeniu świata wciąż go odradza wiekuiście, jest czynnością Boga, działającą pod wpływem dobroci. Siła królewska jest władzą Boga absolutną, która kieruje światem. Siła przewidująca ma swoje źródło w dwu siłach Boga pierwiastkowych, tj. w jego refleksyi, czyli *w myśli zamkniętej w sobie*, oraz w inteligencyi boskiej, będącej w ruchu, w działaniu. Czynność Boga pochodzi z jego dobroci, która w połączeniu z siłą rządzenia tworzy *Słowo*. Siłę prawodawczą Filon również utożsamia ze Słowem, twierdząc, że „Prawo jest niczem innem tylko Słowem“. Z pośród wszystkich sił Boga ona najbardziej świat podtrzymuje. Wreszcie mądrość Boga jest matką świata, którego Ojcem - Bóg. Ma ona dużo podobieństwa z siłą twórczą, którą Bóg zapłodnił, żeby „posiać” stworzenie.—Jakoż zrodziła ona syna widomego — wszechświat, któremu jest karmicielką, żywiąc wszystkich, dążących do życia nieśmiertelnego.

W dalszym ciągu Filon utożsamia świat umysłowy ze słowem Boga. Jest on synem jego starszym, gdy świat zmysłowy — synem młodszym. „Za pośrednictwem swego Słowa bardzo jasnego i świetlanego, stworzył Bóg niebo, tj. rozum i ziemię tj. uczucie”. Podobnież człowiek umysłowy, pierwowzór człowieka zmysłowego, jest identyczny



ze słowem Boga. „Logos jest rodzicem człowieka, jest arcytypem, z którego powstał rozum ludzki“. „Człowiek zmysłowy był stworzony na obraz człowieka umysłowego, bezcielesnego, który jest Słowem Boga”. „Logos — mówi jeszcze Filon — jest podobne człowiekowi, stworzonemu na obraz Boga“. Pomiędzy światem a Bogiem umieszcza Filon istoty pośrednie, tj. aniołów, którzy, niewidzialni, zapełniają powietrze, również niewidzialne. Jedni przechodzą w ciała, inni zaś nie zstępują na ziemię i Bóg posiłkuje się nimi w swoich stosunkach ze śmiertelnymi. Otóż Filon nazywa aniołów ustawicznie „Słowami.“ Świat umysłowy złożony jest z Idei, tj. z wzorów bezcielesnych, które istniały przed osobnikami ziemskiemi. „Bóg nie wydobył świata z chaosu sam przez siebie, lecz dzięki Siłom bezcielesnym, będącym wistocie—*ideami*—nadał formę każdemu rodzajowi“. Do składu więc Logosu bożego przybył nowy żywioł — *Idee* — które tworzą świat umysłowy, które są istotami rzeczy, wzorami i typami osobników, ich racyą bytu i które można nazwać *Słowami*, gdyż właściwie są one Potęgami bożemi.—Następnie Filon w swej rozprawie „o pomieszaniu języków“ nadaje Słowu miano mistyczne Izraela widzącego.

„Najwyższą nagrodą dla człowieka jest widzenie Boga. Ten, kto nie szczędzi wszelkich środków ludzkich dla zdobycia prawdy, spotyka, pomimo wszystkiego, tylko ciemność, natura bowiem zmysłowa jest nieokreślona. Wszelako, nagle otwiera się człowiekowi dobremu widok świata umysłowego, który jednak jasnością blasku udaremnia kontemplacyjną żądzę człowieka. Wówczas ojciec daje się widzieć o tyle, o ile widzenie takie jest możliwe dla natury stworzonej i śmiertelnej. Jest kilka sposobów wzniesienia się do owej kontemplacyi. Można dojść do niej np. z pomocą wiedzy, lecz ci, którzy są wstanie pojąć Boga bez rozumowań, należą do świętych sług jego, prawdziwie przez Boga ukochanych. Jednym z nich—Izrael.“

Ostatni żywioł, który Filon upodobnia niekiedy Słowu — to *Duch boży*, który zstępował na pewnych ludzi, jak np. na Abrahama.—Z tego chaosu pojęć o *Słowie* da się to tylko wyrozumieć, że *Logos* jest pierwszym, najstarszym (ὁ πρεσβύτατος) przejawem Boga, najpierwszą jego emanacyą; że jest archaniołem, kierującym potęgami niebieskiemi i że z tego Logosu najwyższego wypływa, niby potok ze źródła, Logos drugi, który przedstawia Dobroć lub Potęgę twórczą (δύναμις ποιητική). Z tego Logosu, który uzmysławia ideę, myśl zasadniczą, (λόγος ἐνδιάθετος) wypływa Słowo, czyli ożywiająca wszystko siła naturalna (λόγος προφορικός), której objawem jest świat. Bóg jest światłem najczystszem, źródłem i prawzorem wszystkich innych świateł, które wyłonił z siebie jako niezliczone promienie świetlne, niedostrzegalne dla zmysłów ludzkich. Aniołowie są potęgami boskiemi (δύναμεις τοῦ θεοῦ), a Logos jest praideą Boga, w której są zawarte idee pierwotne tworów powoływanych do życia. Aniołowie Boga, jako Potęgi, są jednocześnie przed-



Srebrna wieżyczka do kadzideł w synagodze w Friedbergu z XV w.

stawicielami tych idei i mieszkańcami świata umysłowego, który stanowił zarazem myśl Boga w chwili powzięcia przez niego zamiaru stworzenia rzeczy zmysłowych. — Potęgi, Aniołowie, Ideje, Siły, są to pojęcia identyczne, zależne bezpośrednio od Logosu, który jest *pontifex maximus* wszechświata (ἀρχιερεὺς τοῦ κοσμοῦ), pośrednikiem pomiędzy absolutną nieskończonością a skończonością i Synem Boga pierwzrodnym (ὑιὸς πρωτόγονος). W tym „Słowie” Filona—pisze dr. J. S. Spiegler — znajdujemy już ideę chrześcijaństwa, a Filon idzie nawet dalej, wypowiadając pełen treści wyraz, który znalazł w chrześcijaństwie oddźwięk potężny, a mianowicie, że Logos określić można jako Człowieka-Boga (ανθρωπος θεοῦ). Prawzór, podług którego człowiek był stworzony w dniu 6-ym, jest niczem innem, tylko Logosem odwiecznym. Możemy go, podług Filona, nazwać drugim Bogiem, nie narażając na szwank naszej wiary w jednego Boga, gdyż on z Bogiem stanowi jedność i z Boga wypłynął. Wszakże to Logos ukazał się we śnie Jakóbowi, on to rozmawiał z Mojżeszem w krzaku ciernistym i on to głównie objawiał się prorokom izraelskim. Logos Filona łączy Boga ze światem i jest duszą potęg boskich, a te ostatnie są promieniami światła boskiego, które, ciemniejąc zwolna i gęstnąc stopniowo, wytworzyły materyę świata.

Zaprawdę trudno o teoryę bardziej chaotyczną i bezładną, z której widać to tylko, że umysł Filona był całkiem niezdolny do syntezy. Logos, podług dzieł Filona, jest zarazem ideą myślącą Boga i wynikiem tej myśli, czynnością Boga i wynikiem bezpośrednim tej czynności. Logos nie jest ani właściwością subiektywną Boga, ani też istotą odrębną z niego powstałą. Filon nie umiał, czy nie mógł oddzielić *le contenant et le contenu* i ztąd mglistość jego teoryi, tudzież sprzeczności rozliczne, które nie pozwalają na ujęcie systemu w formułach

jasnych. Zastosowany do istot zmysłowych wyraz *Logos* oznacza nadewszystko *rozum*, siłę myślącą człowieka, który wskutek tego jest istotą wyższą; ale ten sam wyraz *logos* oznacza także i Słowo, które wyraża ideę, słowa bowiem wypływają z ducha, jak woda ze źródła, i są kanałami, przez które wylewają się nazewnątrz nasze myśli. Teorya więc Filona o Logosie jest jeszcze bardzo szczątkowa; to tylko napewno wywnioskować z niej można, że Logos, jako Siła, jest równie rzeczywiste jak niewidzialne i że jest tak trwałe, jak przyczyna, z której pochodzi, jak Bóg. Bóg jest przyczyną pierwszą wszechświata, a Logos narzędziem, którem się posługiwał przy stworzeniu. Skoro zaś stworzenie już nastąpiło, Logos ma za zadanie podtrzymać różnicę pomiędzy stworzonem a niestworzonem: „Swojemu *Logosowi* ojciec wszechświata dał podarunek nadzwyczajny — pisze Filon; — położony na granicach (μεθόριος), „oddziela on to, co stworzone, od tego, co niestworzone.” On się szczyci tym darem, nie będąc ani niestworzonym, jak Bóg, ani stworzonym jak my, lecz, w równej odległości od krańców, służy za zakładnika obu stronom. Gdy cząsteczki świata przeciwstawiają się sobie, prawie każda z nich bowiem ma przeciwniczkę, jak: ciepło i zimno, zmysł i umysł i t. p., Logos, zajmując stanowisko pomiędzy przeciwnikami, uniemożebnia wzajemne ich zniszczenie. Jest on organizatorem i konserwatorem wszechświata.

„Bóg, jako pasterz i król, prowadzi, podług prawa i sprawiedliwości, świat, ziemię, wody, powietrze, ogień, rośliny i zwierzęta, wszystko, co śmiertelne i co boskie: niebo, gwiazdy, słońce, księżyc, obroty gwiazd harmonijne. Ale w tej pracy ma pomoc w swem *Słowie*. On mu powierza te rządy i pieczę nad trzodą; Słowo jest dla niego tem, czém powiernik dla króla wielkiego.”

Wizerunkiem Słowa na ziemi jest dusza ludzka; ono kieruje duszą w usiłowaniach poznania By-

tu Najwyższego, albo raczej poznania jego, t. j. Słowa, które jest Bytu przejawem. Słowo ożywia czyny filozofa i ono mu spuszcza mannę boską, a wreszcie Słowo stanowi gwarancyę i podporę moralności ludzkiej, albowiem „Bóg je wysyła ku poparciu przyjaciół cnoty.” Ono „skrapia cnoty, jest początkiem i źródłem pięknych czynów, gdyż 4 cnoty kardynalne pochodzą z korzenia wspólnego Słowu i Bogu.”

Rozstając się z metafizyką Filona, dodajmy jeszcze, że pisarz ten wcale się nie zajmował przestrzenią, a czas, który uważa za „następstwo kolejne ruchów świata,” nie jest, podług niego, w porównaniu ze światem, bardziej wieczny. Nie świat urodził się w czasie, ale czas był następstwem świata. Świat, będąc współczesny czasowi, jest jego przyczyną, czas bowiem przez samego siebie nie ma istnienia. Skoro tedy czas jest synem świata, a świat synem Boga, można więc powiedzieć, że czas jest jego wnukiem (υἱωνός). Tylko Bóg nie podlega wcale prawom czasu, jest bowiem jego arcytypem. Doktryna filońska o liczbach, śród których góruje 7-a, jest najzupełniej pitagorejska. Psychologii, opartej na swoich własnych spostrzeżeniach, po za wszelką hipotezą metafizyczną, nie spotykamy w dziełach Filona, który nie wierzy w możliwość obserwacyi wewnętrznej, w uprawnienie metody podmiotowej, w wartość percepcyj sumienia. Duch, podług niego, nie może obserwować i być dla siebie przedmiotem obserwacyi, tak jak oko nie może i patrzeć i widzieć samego siebie. O ile w metafizyce Filon zajaśniał swoją teoryą o Logosie, oryginalną, choć mętną, o tyle w psychologii i etyce wykazał gruntowną znajomość filozofii greckiej, nie zaprzeczając jednak idejom hebrajskim o wolnej woli człowieka i jego podobieństwie bożem. Filon rozróżnia w bycie ludzkim dwa zasadnicze żywioły: zmysłowy, czyli materyalny i umysłowy, czyli ducho-

wy. Ten ostatni cechuje indywidualność człowieka, a pierwszy jest w nim podstawą życia zwierzęcego, z którego rozwijają się zmysły. Źródłem tego żywiołu jest krew, a więc serce, będące głównym organem krążenia krwi, siedliskiem życia fizycznego. Skoro zaś namiętności, oraz doświadczenia i czynności ludzkie mają swe korzenie w życiu fizycznem, należy to serce uszlachetniać przez praktykę działań dobroczynnych, przez okiełznywanie namiętności dzikich i przez wzmacnianie charakteru. Świat umysłowy jest refleksem, odbiciem istoty boskiej, z którą się łączy nierozdzielnie, a świat zmysłowy, jakkolwiek jest tylko echem umysłowego, ma jednak znaczenie stanowcze dla naukowości człowieka. Bez niego wiedza nasza byłaby bezprzedmiotowa i stalibyśmy przed zamkniętemi podwojami świątyni ducha. Zmysły są organem niezbędnym czynności dusz i dźwignią wiedzy. Zanim człowiek zacznie filozofować, powinien najprzód zająć się naukami empirycznemi, żeby przez doświadczenia zmysłowe wzbogacić ducha, którego celem prawdziwym jest filozofia, wspomagana tylko przez inne nauki pomocnicze.

Żeby człowiek w swych rozważaniach filozoficznych mógł się wznieść do Bóstwa, powinien opuścić swoje skłonności i uczucia, a żyć jedynie w kręgu swych myśli. ψυχή składa się podług Filona, z 3-ch żywiołów: z czucia, t. j. z pojmowania za pomocą zmysłów (αἴσθησις), z fantazyi, tudzież z popędów i żądz (ὁρμή). Pierwsza z tych władz uzupełnia i porządkuje wrażenia otrzymane; druga jest samem wrażeniem odbitem na duchu, a więc stanowi materyę wyobraźni; trzecia zaś jest „pierwszem poruszeniem duszy" pod wpływem wrażenia, które ją usposabia bądź dobrze, bądź źle; jest siłą, która nas zmusza do zetknięcia się z rzeczami zmysłowemi. Język jest „bratem duszy" i bywa albo wewnętrzny, dyktowany przez rozum, a głównym jego

charakterem *prawda;* albo zewnętrzny, wyrażany w głosie, którego przymiotem głównym powinna być *jasność.* Związek inteligencyi z uczuciowością dokonywa się za pomocą rozkoszy, która jest namiętnością. Cztery są namiętności główne: rozkosz, żądza, cierpliwość i trwoga. Namiętności bywają niekiedy pożyteczne, „gdyż rozkosz pomaga uwiecznieniu naszej rasy; żądza, smutek, trwoga, pobudzają duszę do działania i nawet gniew powoduje często czyny użyteczne.” Człowiek, wyposażony w wolną wolę, nie podlega przymusowi instynktów swojej natury i dlatego właśnie wolna wola, która go wyróżnia zpośród innych tworów, czyni go odpowiedzialnym za wszelkie kroki. Człowiek jest jedyną istotą, do której stosować się mogą wyrazy „cnota” i „występek.” Znajomość cnoty jest nauką zarazem teoretyczną i praktyczną. Moralność badawcza jest właściwie *nauką o dobru;* moralność praktyczna jest *nauką o obowiązkach.* Występek jest karą tych, którzy odnoszą wszystko do siebie samych i dbają tylko o własne ciało; cnota jest nagrodą tych, którzy myślą głównie o swej duszy i odnoszą wszystko do Boga. Nie ma zresztą filozofa, któryby, jak Filon, zespalał tak ściśle moralność z metafizyką. Wszystkie obowiązki moralne Żydów wypływają z ich wierzeń dogmatycznych. Obowiązek służenia Bogu, obowiązek prowadzenia życia czystego i świętego, przepis miłowania bliźnich, jednem słowem, wszystkie zasady moralne są dodatkami do zasadniczych dogmatów mozaizmu, o czem Filon nigdy nie zapomina. A jeśli nie przyrzeka człowiekowi dobremu nieśmiertelności duszy w życiu pozagrobowem, bo jej prawodawstwo mozaizmu nie przewidziało, zapewnia mu jednak, jako nagrodę już na tym świecie, widzenie doskonałe Boga. Na złych ludzi spadają przekleństwa którym Filon poświeca jeden traktat. Do tych przekleństw należą: ubóstwo i głód, niewola, choroby i pozbawienie znajomości

Boga. Występek wszakże można odkupić przez dobroć Boga, przez świętość błagających o to zwierzchników i przez pokutę własną. Filon nie wierzy w pierwotną złość człowieka, który grzeszy jedynie przez ciemnotę. Do cnoty, która w duszy naszej jest wizerunkiem Bytu Najwyższego, dochodzi się przez ujarzmienie namiętności. Cnotą główną, która wypływa z mądrości Boga, a raczej z jego Słowa, jest *dobroć*, będąca macierzą 4 cnót kardynalnych: rozsądku, męztwa, roztropności i sprawiedliwości. Do tych cnót pogańskich Filon, jako Żyd, dodał dwie wyższe w jego pojęciu: świętość (όσιόςη), która jest cnotą i u Platona, ale niższą, oraz pobożność (εὐσέβεια). Najpotężniejszą jednak i najcelniejszą ze wszystkich cnót jest *mądrość*, która „rozjaśniając oczy naszego ducha, jest wizerunkiem gwiazd niebieskich." Tylko przez cnotę dochodzi człowiek do *wolności*, gdyż jedynie człowiek dobry jest wolny. „Jest — pisze Filon — niewola duszy i niewola ciała;" panami tego ostatniego są ludzie, a panami duszy — grzechy, namiętności i uczucia. Ideałem doskonałości moralnej dla Filona są zbliżeni do Esseńczyków Theraupeci, dla których kontemplacya religijna aż do ekstazy boskiej stanowi treść życia, wolnego od wszelkich zbytków i wszelkich namiętności ziemskich. Prawdziwym celem życia ludzkiego jest dążność do połączenia się z Bogiem za pomocą możliwej doskonałości, która stanowi najwyższy stopień szczęścia człowieka. Drogą zaś, która wiedzie ku Bogu, jest wiara, „religia bowiem jest cnót królową" (ἡ τῶν ἀρετῶν βασυλίς).

W polityce Filon jest przeciwnikiem władzy absolutnej i dziedziczności monarchicznej, szydząc z teoryi, podług której *Caius* już w łonie swej matki był cesarzem i znał sztukę rządzenia. Filon jest wrogiem i oligarchii, „tej formy rządu zdradzieckiej, którą wytwarza chciwość i ambicya," a jeszcze bardziej pogardza ochlokracyą, opartą na „nierówności

i na bezprawiu," gdyż „ὄχλος, tłum, myśli jedynie o swych rozkoszach" i dąży właściwie do anarchii. Najlepszą formą rządu dla Filona jest *demokracya*, gdyż równość jest światłem bez cienia. Naczelnicy rządu powinni być wybierani przez głosowanie powszechne, a co do reszty Filon przyjmuje organizacyę społeczną, opartą na prawodawstwie mozaicznem. Pod wpływem idei greckich Filon patrzy humanitarniej na stosunek Żydów do obcych, aniżeli jego współwyznawcy. Wprawdzie—pisze F. Bertholet—nazywając „kosmopolitów" ludźmi, „których czyny są w harmonii z prawami naturalnemi, panującemi w świecie," nadaje temu wyrazowi κοσμοπολίτης znaczenie więcej fizyczne lub metafizyczne, niż polityczne; nie mniej jednak Filon jest przeniknięty ideją jedności świata, będącego jednym domem (οἶκος), jednem wielkiem miastem (μεγαλόπολις), w którem panuje jedno prawo boże (θεῖος νόμος) i jeden rząd (πολιτεία). Z tem pojęciem idzie ręka w rękę myśl o jedności rodu ludzkiego.

„My wszyscy ludzie jesteśmy krewni i bracia, złączeni stosunkiem pokrewieństwa najwyższego, idziemy bowiem za losem jednej i tej samej rozumnej matki natury." Że zaś, podług Filona, pochodzenie z innego ludu „nie jest winą", przeto zaleca często „ogólną miłość ludzką", a w traktacie swoim „O filantropii" wielbi ją jako „siostrę bliźnięcą pobożności." Łagodność względem wrogów i niewolników odpowiada, podług Filona, tej dobroci, jaką Bóg okazuje wszystkim, nie wyłączając mniej doskonałych, aby ich skłonić do pokuty i cnoty. Pomimo jednak tej względności dla obcych, Filon, jako Żyd prawdziwy, daje ludowi swemu wyraźne pierwszeństwo nad innymi. Dzieląc ludzi na trzy kategorye: ziemskich, niebieskich i boskich (οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι) zalicza do kategoryi 2-ej ludzi, dążących do wiedzy i do mądrości, a w 3-ej umieszcza świętych i pro-

roków (ἱερεῖς καὶ προφῆται), pod którymi rozumie Żydów.

Filon żył osobiście śród tego ruchu historycznego, który formalnie zostawał pod wpływem greckim, ale którego rdzeń wewnętrzny był nawskroś żydowski. Będąc i filozoficznym i religijnym jednocześnie, ruch ten wytworzył bogatą działalność piśmienniczą. W poglądach Filona żywioł żydowski zapanował nad greckim, autor ten bowiem, pisząc z dążnością propagandy, nadał całej swej pracy charakter właściwy apologietom. Inną cechą główną całego gatunku literackiego, który najwymowniej uosabia Filon, jest nadzwyczajna beztroska o fakty, obniżająca historyę do alegoryzacyi fantastycznej.

Filon nie celuje oryginalnością; każda z jego teoryj jest zapożyczoną. Jego doktryna o Bogu — to streszczenie starożytnej teologii hebrajskiej, którą Filon czerpał przeważnie z Pięcioksięgu Septuaginty, gdyż język hebrajski znał słabo. Jego nauka o świecie pochodzi z Genesis, wyjaśnionej z pomocą Platona, a teorya Logosu jest mieszaniną żywiołów najrozmaitszych i niedołężnie skombinowanych, a opartych na Heraklicie i Stoikach. Psychologia i etyka filońska zależy bezpośrednio od Platona i Arystotelesa. Największą oryginalność wykazał Filon w polityce, gdyż tu do tradycyj greckich i hebrajskich dorzucił własne uwagi, będące wynikiem jego długich obserwacyj osobistych i jego praktyki na wybitnych stanowiskach publicznych. — Filon, czerpiąc ze wszystkich systemów bez różnicy, częstokroć nie zdawał sobie nawet rachunku z doniosłości swoich pożyczek i nie umiał rozróżniać ściśle filozofów przyjaznych sobie od wrogich. To też miesza często Arystotelesa z Platonem, wyciągając ręce tak dobrze do Pitagorasa lub Heraklita, jak do stoicyzmu lub sceptyków. Filon jest więcej erudytą, niż eklektykiem, gdyż idee przez niego zapożyczone nie

łączą się w jego utworach organicznie, lecz tylko stoją obok siebie, często w bezładzie chaotycznym. „To, co dziś najbardziej podziwiamy w Filonie—pisze C. G. Montefiore w swojem *Florilegium Filonis*— jest raczej fundamentalnie greckie, niż hebrajskie; jest to filozofia grecka, zabarwiona, zmodyfikowana i przekształcona przez hebraizm."

Pomimo braku oryginalności, Filon jest pisarzem niepospolitym. Posiadając umysł otwarty, erudycyę olbrzymią, talent pisarski wykwintny, musiał oddziaływać swemi pracami, w których podniósł mnóstwo różnych myśli, postawił wiele problematów i odkrywał szerokie widnokręgi. To też Józef widzi w nim męża „znakomitego we wszystkiem"; Euzebiusz chwali „bujność, bogactwo i szczytność jego stylu, a także głębokość myśli"; św. Hieronim zaznacza, że „dzieła jego są godne uwagi i niezliczone"; ś. Augustyn chwali go jako filozofa „wiedzy uniwersalnej i głębokiej o języku, godnym Platona", a Focyusz stwierdza, że prace Filona miały ogromną sławę u Greków. Jedynie w kołach rabinicznych Filon nie zdobył sobie uznania za swój „hiperalegoryczny" wykład Pisma S., albowiem „przez wyłomy, które uczynił w tradycyi Rabinów, każdy sceptyk i odstępca mógł uderzać w ich nową Biblię, t. j. w Talmud."—Dopiero słynny uczony i historyk żydowski, De Rossi, wprowadził Filona w swojem dziele do przybytku honorowego wielkich myślicielów żydowskich. — Bo też Rabini, podług krytyki najnowszej, niesłusznie krzywdzili Filona. Karol Siegfried, wykazawszy w swem dziele gruntownem „O Filonie, jako wykładaczu Pisma S.", zasady jego alegoryj biblijnych, dowiódł wymownie, jak dalece Filon pozostawał pod wpływem tradycyj żydowskich i jak wielki w następstwie sam wpływ wywierał. Nie mniej ciekawą jest praca B. Rittera „*Philo und Halacha*" o stanowisku Filona do prawa, które ten pisarz wykładał daleko ściślej, niż halachiści

palestyńscy. — On, który tak się szeroko posługiwał metodą alegoryczną, odrzuca obrazowy wykład miejsc prawnych tam nawet, gdzie egzegeza palestyńska posiłkowała się alegoryą. Nie dość na tem— pisze Ritter—Filon zna nie tylko prawa biblijne i to w ich literalnem znaczeniu, lecz wie również i o podaniach ustnych, „o tysiącu prawach i przepisach niepisanych", które zdobył „od starszych ludu" lub „od mężów pobożnych a biegłych w prawie Mojżesza." — Dowody tej biegłości Filona w prawie pisanem i podaniowem, oraz ścisłości jego w wykładzie rozebrał Ritter szeroko w swojej rozprawie.

Pod wpływem filozofii greckiej, zwłaszcza stoickiej, powstała t. zw. „4-ta księga Makkabeuszów", której autor nieznany zwraca się w formie przemowy wprost do czytelników i słuchaczów, dając rodzaj kazania o treści religijno-pouczającej, lecz nie opartej na tekście Pisma Św. Autor, przemawiając widocznie do Żydów, usiłuje wykazać, że nie jest rzeczą trudną prowadzić życie bogobojne, jeśli się słucha przepisów „rozumu pobożnego, który jest wszelkich namiętności władcą jedynym". Z tej racyi utwór nosi też nazwę περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Zdanie powyższe stanowi temat właściwy przemówienia (I, 13—III, 18), które autor uzasadnia faktami z historyi żydowskiej, a zwłaszcza męczeństwem Eleazara i siedmiu braci makkabejskich (III, 19 — XVIII, 2). W skrajnie realistycznem obrazowaniu mąk pojedyńczych wykazał autor brak poczucia smaku, a przypuszczalna jego psychologia jest—podług Schürera—*widernatürlich wie möglich*. Zaczerpnąwszy treść do swej mowy z 2-ej księgi Makkabeuszów, a myśl zasadniczą o panowaniu rozumu nad namiętnościami — ze stoicyzmu, autor przerobił ją jednak po żydowsku, nie mówi bowiem o rozumie człowieka samym w sobie, lecz o rozumie pobożnym (ὁ εὐσεβὴς λογισμός), t. j. rządzącym się normą prawa boskiego.

Zbyt wiele byłoby zaszczytu dla autora — pisze Schürer—gdybyśmy go uważali za filozoficznego eklektyka, gdyż jest on tylko w rzeczach filozoficznych dyletantem, na modłę Józefa, a ze wszystkich znanych filozofów żydowskich stoi, względnie, najbliżej faryzeizmu, sławiąc męczenników makkabejskich za najściślejsze wytrwanie w prawie ceremonialnem. Pod nieśmiertelnością rozumie autor dalsze życie dusz w niebie: albo z Bogiem, wiekuiste, błogosławione, albo w mękach ognia, (IX, 8—9), a śmierć męczeńską sprawiedliwych uważa za odkupienie grzechów ludu (VI, 29 — XVII, 21). Księgę tę, napisaną w Egipcie, po grecku, w 1-ej połowie I-go wieku przed Chr., uważano przez czas długi za dzieło Józefa, wszelako dzisiejsi historycy hebraiści przeczą temu kategorycznie.

Po prologu (I, 12), w którym autor radzi swym słuchaczom „zwrócić baczną uwagę na tę filozofię,” czytamy na początku rozdziału 1-go taki wykład kwestyi zasadniczej utworu (nasz przekład podług prof. Deissmanna):

„A teraz zbadamy kwestyę: czy rozum jest władcą namiętności. Wszelako musimy naprzód określić, co jest „rozum” i co jest „namiętność”, a następnie, ile jest rodzajów namiętności i czy nad wszystkiemi rozum panuje. Rozum jest rozsądkiem, który ze słuszną rozwagą wybiera życie kierowane mądrością. Mądrość stanowi poznanie rzeczy boskich i ludzkich, oraz ich zasad, a poznanie jest zdobytem przez prawo wykształceniem, które nas uczy w sposób godny tego, co boskie, i w sposób odpowiedni tego, co ludzkie. Na mądrość składają się: pojęcie, sprawiedliwość męztwo i roztropność. Najdoskonalsze z nich jest pojęcie, gdyż z jego pomocą rozum opanowywa namiętności. Z pośród namiętności dwie najistotniejsze: rozkosz i cierpienie, są jak rośliny, które obrastają duszę, a otacza je bardzo liczny orszak innych namiętności. Przed rozkoszą idzie żądza; za nią—radość. Przed cierpieniem idzie niepokój, a za niem—troska. Namiętnością, wspólną rozkoszy i cierpieniu, jest wzruszenie, które opanowywa tego, kto im uległ. Pod pojęcie „rozkosz” podpada również najwielokształtniejsza z namiętności, owa choroba moralna, która przyczepia się do du-

szy jako chełpliwość, pożądanie złota, pycha, kłótliwość i plotkarstwo, a do ciała—jako obżarstwo nienasycone, łakomstwo i rozpusta. Gdy rozkosz i cierpienie są roślinami ciała i duszy, więc z tych dwu namiętności wyrasta wiele pędów pobocznych, które rozum ogrodnika albo oczyszcza, albo obcina, albo obwija, lub podlewa, uszlachetniając naturę uczuć i namiętności. Rozum tedy jest kierownikiem cnót i jedynym władcą namiętności" i t. d. (I, 13—30).

VII.

Żywioły obce w Judaizmie.—Ostatni Tannaici.— Patryarchowie: Szymon III i Jehuda I Hanassi.—Powstanie „Miszny“ i jej uzupełnień. — Amoraim i ich „Gemara”.—Upadek patryarchatu i szkół palestyńskich, tudzież rozkwit szkół babilońskich. — Ostatni patryarchowie w Palestynie.—Zamknięcie „Talmudu“.

W tym całym okresie judaizmu, którego literaturę, przeważnie arcy - jałową, suchą, bezduszną, przedstawiliśmy w rozdziałach poprzedzających, uzewnętrznił się jednak bardzo widocznie dalszy rozwój poglądów, myśli i instytucyj, a nawet zasadniczych uczuć religijnych. Powstał nowy kościół żydowski, szeroko rozpowszechniony, kult świątyni ustąpił przed kultem synagogi, miejsce ofiar i służby kapłańskiej zajęły zgromadzenia gminne w synagodze ze wspólną modlitwą, nauką i moralnością. Z powstaniem Kanonu świętego wytworzył się oparty na stałych zasadach wykład Pisma; uczeni pisarze i teologowie przejęli kiernek, religii, wytwarzając badawczość teologiczną. Narodowe nadzieje, potężniejące z dnia na dzień, budziły wiarę w przyszłość doczesną i pozaświatową, kojarząc się z zagadkami życia, śmierci, pochodzenia i przyczyn złe-

go, biegu wszechświata, oraz celu jego i znaczenia. Myśli o kolejnych okresach świata, o tym i o tamtym *Eonie*, o upadku świata i sądzie nad nim, o odnowieniu świata i zmartwychwstaniu zmarłych stawały się coraz żywotniejsze, występując obok, lub po za staremi idejami mesyanicznemi. Pewna dążność dualistyczna, wkradłszy się do religii żydowskiej pod postacią wiary w demonów, odgrywających na tym świecie rolę potężną, zaciążyła na duszy ludowej Izraela, podgryzając świeżość i ufność wiary. Że dyabeł, będący wodzem tych złych zastępów, częściowo przynajmniej kieruje światem i że zmiana dopiero wówczas nastąpi, gdy Bóg w walce osobistej zwycięży wroga odwiecznego — było to w wieku Chrystusa przeciętne mniemanie pobożnych. Z drugiej strony istota Boga stawała się dla ogółu wiernych coraz mniej przejrzysta i coraz bardziej transcedentalna. Świeża i silna wiara w Boga dziejów, który dzierży zarazem w dłoni potężnej codzienne życie swych wiernych, wstrząśnięta idejami nowemi, chwiać się zaczęła. Istoty pośrednie, wciskając się pomiędzy Boga a człowieka, dały początek spekulacyom o Bogu i o istocie Jego, pełnej tajemnic. Prócz tego rozwinął się z całą potęgą indywidualizm religijny i znalazł podporę silną w idei o indywidualnem odkupieniu pozagrobowem, a etyka judaizmu, indywidualizując się również, stawała się coraz bardziej skomplikowaną i przenikała do pojedyńczych stosunków każdego życia jednostki.

Wobec tych wszystkich żywiołów nowych, które powyżej zaznaczyliśmy, najznakomitsi hebraiści nowożytni musieli sobie zadać pytanie, czy te wszystkie zmiany w judaizmie były wypływem naturalnym z religii proroków i psalmów, czy też wytworzyły się one pod działaniem wpływów zewnętrznych. Za hipotezą przeniknięcia do judaizmu owej epoki żywiołów obcych przemawiają okoliczności następują-

ce: Przedewszystkiem zasadniczy charakter judaizmu późniejszego odznacza się jałowością wprost wyjątkową, która świadczy o zupełnem wyczerpaniu się ducha narodowego. W obrazie literatury tego okresu nie dostrzegamy żadnych sił twórczych, z których mogłaby była wypływać cała owa masa idei nowych, zaznaczonych we wstępie tego rozdziału. Przy zupełnym braku duchów oryginalnych, sami pobożni pionierzy rozwoju religijnego mieli świadomość zupełną zaniku dawnej twórczości. Prawd nowych nikt nie wywalczał, ani zdobywał osobiście, lecz szerzyły się one drogą objawienia tajemnego. Gdy prastare źródła objawień wyschły zupełnie — czerpano wiedzę ze źródeł nowych, ale tajemnych, których naturalnie nikt nie wymieniał i nie podnosił. Nowa wiara, stawszy się wiedzą książkową, powstała nie z pomocą objawień osobistych, lecz przyswajono ją sobie przez naukę.

Że świat idei żydowskich tego okresu rozwinął się pod wpływem obcym, świadczy dalej, w przekonaniu historyków nowożytnych, niejednolitość i gmatwanina judaizmu, pełnego rozdźwięków zasadniczych. Mamy tu wszędzie „nowe łaty na starej odzieży, nowe miechy bez wina nowego, nowe narośle, które zamierają, nowe zarodki, które nie podlegają rozwojowi“. Taki stan rzeczy wytworzyć się musiał zgodnie z ogólnym charakterem epoki. Czasy Aleksandra W-go i Dyadochów były, jak wiemy, dobą powszechnego przetapiania się żywiołów najrozmaitszych. Granice lądów znikały, narody mówić zaczęły językiem wspólnym, te same idee przenikały do społeczeństw różnych, religie zlewały się z sobą. Miałże sam jeden judaizm nie uczestniczyć w owym ruchu?—pyta Bousset. Prawda, że od epoki makkabejskiej panowała dążność do wyodrębnienia się Żydów; ale dokonane już w stuleciach poprzednich zbliżenie judaizmu z otaczającym go światem musiało wywołać skutki, któ-

rych największe nawet usiłowania wytępić całkowicie nie mogły. Judaizm palestyńsko - babiloński, tudzież judaizm w Diaspora wzajemnie na siebie oddziaływały, a siła stosunków była potężniejsza od najsilniejszej woli jednostek. Przy największych usiłowaniach judaizmu do wyzwolenia się z pod wszelkich wpływów zewnętrznych żywioły obce przenikały „wszystkiemi porami jego bytu“, wnosząc do świata żydowskiego język, naukę i myśl grecką obok babilońskiej wiedzy astrologicznej, tudzież magii babilońsko-egipskiej i wielu innych nowości. Judaizm w Diaspora pod wpływem idei uniwersalnych, które potężnie na niego oddziaływały, znalazł się na drodze do religii świata. Eschatalogia judaizmu przybrała charakter wszechświatowy, który nie dostrajał się ściśle do dawniejszych nadziei mesyanicznych w zakresie ograniczonym. Jak wszędzie, tak i w judaizmie religia zaczęła się wyzwalać z pod więzów życia narodowego, od polityki, od walk i wojen, a w jednostkach budził się zasadniczy indywidualizm religijny, który, przekraczając granice życia ziemskiego, zwracał wzrok ciekawy ku innemu życiu. Wszędzie starano się coraz bardziej uduchowić bóstwo, wyrwać je z życia narodów i ludzi, oddalić od niego wszelką powszedniość i ziemskość, wszędzie używano tych samych środków ku przekształceniu sztucznemu podań nowszych z pomocą symboliki i alegoryi i ku nadaniu starym zabytkom piśmiennym niewzruszonej powagi pism świętych. Wszędzie kierownikami życia religijnego stają się mędrcy, teologowie, którzy posiadają sztukę przekształcania i wyjaśniania sztucznego starych podań, jak: filozofowie stoicko-cyniczni, szkoły platonizujące i nowo-pitagorejskie, teologowie żydowsko-aleksandryjscy, uczeni rabini, astrologowie chaldejscy i egipscy, lub magowie, zajęci tajemniczemi spekulacyami o istocie bóstwa. — *Die Religion wird lehrbar* — pisze Bousset, a wraz z tą samą nauką,

wypełzły na światło dzienne prastare przesądy i zabobony, wiara w potęgę czarów, siłę imienia, w ekstazę dziką i w działające czarodziejsko środki materyalne.

Jeżeli tedy nie ulega wątpliwości, że na judaizm późniejszy oddziałały wpływy zewnętrzne — to jakie? Oto kwestya, której doniosłość pojmują wszyscy uczeni nowożytni. Śród religij, które miały oddziałać na Żydów, stoi w pierwszym rzędzie religia assyryjsko-babilońska, z Assyryą bowiem i Babilonem były dzieje Izraela złączone nierozerwalnie, a w Babilonie od czasów niewoli istniało ognisko judaizmu. Gdy jednakże od czasów niewoli żydowskiej Babilon i Assyrya przeszły pod panowanie naprzód perskie, a później greckie, religia babilońska, posiadająca niewiele siły odpornej, spadła po części do nizin zwykłego poganizmu, po części zaś wiodła żywot marny w szkołach zamkniętych, oddziaływając na Zachód tylko swym fatalizmem astrologicznym, a nadewszystko swą magią.—O ile jednak wpływ religii babilońskiej po upadku pierwszej świątyni uzewnętrznił się nie w rzeczach głównych, lecz w naleciałościach zewnętrznych żydowskiej wiary ludowej, o tyle religia irańsko-zoroastrowa oddziałała zasadniczo na judaizm, wprowadzając do istoty jego nowe żywioły.—Wreszcie religia i kultura helleńska wywarły na judaizm wpływ niepośledni. Rzecz prosta, nie mamy tu na myśli politeistycznej wiary ludowej, lecz hellenizm, który zresztą, daleki od wszelkiej jednolitości, był tylko konglomeratem wszelkich możliwych żywiołów i krzyżujących się wpływów. Potężnym fermentem dla religii Wschodu i Zachodu była przedewszystkiem owa kształtująca się zwolna religia sfer wykształconych, oparta na filozofii Platona i jego uczniów, na średniej i młodszej Stoi, na nowopitagoreizmie i wreszcie na misteryach orfickich. Dążność tej religii ku monoteizmowi, jej dualizm antropologiczny

pomiędzy duszą a ciałem, jej skłonność do uduchawiania, jej system i sztuka w przekształcaniu starych tradycyj religijnych i wiary ludowej przez alegoryę i symbolikę, jej charakter silnie eschatalogiczny, jej wiara w zapłatę po śmierci, i nakoniec jej pojęcia etyczne — oto żywioły helleńskie, które na judaizm oddziaływały.—Stwierdziwszy w zasadzie wpływ główny tych religij na judaizm, uczeni wykazują pojedyncze objawy tego wpływu.

Otóż, pomijając sagi pierwotne Żydów o stworzeniu świata, o raju, o potopie, o wieży Babel, o patryarchach i t. p., które to sagi, jak wiemy z tomu I-go, ukształtowały się niewątpliwie tylko pod wpływem babilońskim; pomijając również sferę wiary ludowej z jej zabobonami, wiarą w demony, w czarnoksięztwo i t. p., co także, jak widzieliśmy, przejęli Żydzi od Babilończyków—wpływy obce na judaizm późniejszy widzą uczeni przedewszystkiem w całym obszarze pojęć o życiu przyszłem, w Apokaliptyce i nieodłącznym od niej dualizmie, a wreszcie w spekulacyach teologicznych o Bogu i jego boskich pośrednikach. Synkretyczny charakter późniejszej literatury żydowskiej widzą uczeni przedewszystkiem w tych legendach, które zostały opracowane niezależnie od opowiadań starotestamentowych, jak legendy o Esterze, Tobiaszu i Judycie, tudzież części opowiadawcze księgi Daniela. W księdze Estery przedstawił autor sagę babilońską, przystrojoną zlekka w pokost żydowski, jak świadczą imiona głównych bohaterów: Esther (*Isthar*), Mardochai (*Marduk*). Księga o Tobicie jest opracowaniem żydowskiem legendy bardzo rozpowszechnionej w folklorze pogańskim, jak świadczy odkryta niedawno asyryjska legenda o *Achikarze*, będąca pierwowzorem Tobita. Nie mniej opowiadanie historyczne w księdze Daniela ma także w legendzie babilońskiej swe źródło. O wpływach obcych w dziedzinie pojęć kosmologicznych i kosmogonicznych świadczą wymo-

wnie księgi Henocha. Jeszcze potężniej odbiły się wpływy obce na żydowskich wyobrażeniach o mieszkańcach nieba (*Angelologia*) i o siedliskach niebieskich. Wiara babilońska w siedmiu najwyższych bożków gwiazd wywarła wpływ stanowczy na Angelologię żydowską, ztąd bowiem wyszła nauka żydowska o 7 archaniołach, a dodać trzeba, że i w religii irańskiej Ahuramazda zjawia się w orszaku 7-u Ameszaspentów. Ta religia irańska, która swojego czasu była wielce potężna i wpływowa, a nawet Grekom imponowała, jest właśnie w swojej czystszej postaci bardzo pokrewna z judaizmem późniejszym. W żadnej religii po za żydowską nie było tak wyraźnej i zwycięzkiej dążności ku monoteizmowi, jak w religii Zoroastrowej. Wpośród wszystkich bóstw krajów, otaczających Izraela, Ahuramazda był jedyną postacią, która mogła stanąć obok Jehowy. W zoroastryzmie spotykamy również dążność wybitną ku transcedentalizmowi i uduchowieniu, oraz łączność wewnętrzną religii z silnemi ideami etycznemi. A ileż zgody i podobieństwa w szczegółach! Tu i tam spotykamy ideę silną o bycie pozaświatowym i o sądzie; tu i tam panuje nauka o przyszłości świata (*Apokaliptyka*), tudzież o karach i nagrodach za czyny jednostek. W obu religiach panuje dążność do dualizmu, albowiem królestwo boga, Ahuramazdy, przeciwstawia się królestwu dyabła, Agramajniusa; w obu tych religiach spotykamy podobieństwa zadziwiające w spekulacyach o Bogu i istotach boskich (*Hypostazy*=Ameszaspentom); w obu ofiara i kult ustępują ceremoniałowi i obrzędom; w obu tych religiach istotę główną stanowi przestrzeganie prawa. Zarówno w parsizmie, jak w judaizmie troska o biednych ma wielkie znaczenie; w obu obok kapłanów występują uczeni w prawie, Magowie bowiem u Persów przybierali coraz bardziej charakter teologów, nauczycielów i stróżów Pisma świętego. A jak w późniejszej religii żydowskiej wytworzył się Ka-

non Pism š-ch, tak i Persowie już posiadali w tym czasie swój zbiór bogaty ksiąg kanonicznych. Czy te wszystkie podobieństwa są przypadkowe? Uczeni odpowiadają przecząco. Stosunek judaizmu do państwa perskiego był od początku bardzo przyjazny, gdyż, jak wiemy, Persom zawdzięczali Żydzi wskrzeszenie swojej świątyni i swojej gminy. Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, że wpływ parsizmu na apokaliptykę judaizmu był stanowczy. Jak wiemy z literatury perskiej cała eschatologia irańska była przenikniona ideą walki pomiędzy Ahuramazdą i Agramajniusem; cała historya biegu świata jest wynikiem tej ciągłej walki, a koniec świata i sąd ostateczny łączy się ze zwycięztwem ducha najwyższego nad duchem złym. Otóż widzieliśmy, jak ten dualizm przeniknął zwolna do apokaliptyki żydowskiej, jak się w niej ujawnił sąd nad zastępami niebieskiemi, nad aniołami upadłymi, nad synami i duchami Belliala („Jubileusze"); jak we „Wniebowzięciu Mojżesza" sąd ostateczny przedstawiony został już jako walka Boga z Dyabłem; jak w rdzeniu „Testamentów" i w literaturze sybilistycznej *(Ascensio Jesaiae)* występuje Bellial w charakterze przeciwnika boskiego i jak w dobie nowotestamentowej już stała się ogólną ta wiara, że królestwo Boże nastąpi z upadkiem dyabła. Otóż uczeni zgadzają się na to, że w tym względzie zależność judaizmu od parsizmu jest bardzo widoczna. Naturalnie monoteizm żydowski nadał inny charakter szatanowi, który jest tylko aniołem upadłym, ale z drugiej strony w dualizmie żydowskim uzewnętrznił się pesymizm znacznie silniejszy. Podług apokaliptyki, szatan jest władcą świata doczesnego, materyalnego, a panowaniu dyabła kres położy dopiero zniszczenie tego Eonu. Tymczasem w parsizmie przeciwieństwo pomiędzy państwem światłości a państwem ciemności ciągnie się przez całe istnienie świata, który bynajmniej nie jest oddany dyabłu całkowicie, albowiem trzymają

w nim zawsze równowagę zarówno twory Ormuzda, jak Arymana. Natomiast dla judaizmu świat, jako całość, był tworem Boga, a jakkolwiek szatan pozwala sobie przywłaszczać rządy nad światem, to jednakże Bóg tych rządów nie oddał jemu samemu. Ta wiara w dyabła jako w potęgę samodzielną, będąca naleciałością irańską, była religii proroków i psalmów wręcz obcą. Wreszcie oprócz angelologii, demonologii, dualizmu, religia irańska dała również judaizmowi i właściwe spekulacye o abstrakcyjnych istotach boskich, pośredniczących pomiędzy Bogiem a światem, t. j. tak zwane *Hipostazy*.—Owa postać Mądrości u Syracha, u pseudo-Salomona, u Henocha, owa postać ducha (*ruach*), owe sześć sił Boga w spekulacyach filońskich, owe spekulacye rabiniczne o Bogu (*Memra*, *Szechina*, *Ikara*) wszystko to przeszło do judaizmu częścią z filozofii greckiej, przeważnie zaś z właściwych spekulacyj „Gatów" perskich o Ameszaspentach. Z powyższego widzimy, że judaizm przedchrześcijański stał się „retortą, do której weszły różne żywioły." Wszelako słuszną czyni uwagę F. Perles, że takie pisma, jak „Księga Henocha", „Ks. Jubileuszów" i inne z tej kategoryi, odrzucone przez urzędowy judaizm, nie przedstawiają nam jego istoty, lecz tylko *Unterströmungen*, jakkolwiek są bardzo interesujące dla badań historyczno-religijnych. Rdzeń judaizmu urzędowego odtwarza dopiero literatura targumistyczno-talmudyczno-midraszowa, którą za chwilę poznamy.

Na literaturę oficyalną judaizmu od Ezdrasza złożyli się naprzód *Soferim* (pisarze), następnie *Tannaim* (nauczyciele-doktorowie prawa), później *Amoraim* (wyjaśniacze, komentatorowie) i nakoniec *Saboraim* (myśliciele). Mówiąc w tomie I-m o Tanaitach zatrzymaliśmy się na na b. Akibie, podając charakterystykę ogólną tego mistrza Zakonu, którego imię tradycya żydowska otoczyła aureolą wyjątkową, tak za głębokość jego wiedzy, jak i za śmierć

męczeńską. On to — podług słów Bachera—„egzegezę halachiczną przekształcił w tkaninę prawa piśmiennego z nici najsubtelniejszych, a przez zgrupowanie treściwe materyału niezmiernie obfitego



Wnętrze arki przymierza w Synagodze w Liworno (w XV–XVIII).

stał się założycielem Miszny". Akiba, podług Tarfona, „wyprowadził na światło to, co ukryte", t. j. ujawnił ludziom rzeczy przedtem nieznane, on był „spichlerzem całej wiedzy prawnej", którą „zamienił w łańcuch z pierścieni". To też po śmierci jego

„ramię Tory było bezsilne, a źródła wiedzy zamknięte". Pozostałe po Akibie tendencye są przeważnie filozoficzno-religijne i etyczne, a znaczna ich liczba mówi o Izraelu i o nauce prawa. Oto próbki ich w przekładzie naszym podług Bachera:

„Śmiech i lekkomyślność prowadzą człowieka do rozpusty. Podanie jest płotem Tory, śluby są płotem wstrzemięźliwości, a milczenie — płotem mądrości. Nie mieszkaj na wyżynie miasta; nie przebywaj w mieście, którego głową jest uczony; nie wchodź raptownie do domu ani własnego, ani cudzego; nie odmawiaj nogom obuwia; śniadaj wcześnie—latem z powodu gorąca, zimą—dla zimna; nie licz na pomoc ludzi; bądź na dobrej stopie z człowiekiem, któremu godzina jest przyjazna. Gdy się chcesz wieszać, powieś się na wielkiem drzewie. Gdy uczysz syna — czyń to z książki poprawnej. Nie gotuj w garczku, w którym twój bliźni gotował (t.j. nie żeń się z kobietą, która była żoną innego). Nie uczęszczaj do towarzystwa szyderców, żebyś się od nich nie gorszył. Nie jadaj u kapłana, który jest idyotą, żebyś nie otrzymał do jedzenia rzeczy poświęconej. Kocham Medów za trzy rzeczy: że krają mięso dopiero na stole, całują tylko w rękę i radzą na szczerem polu. Strzeż się tego, który nieproszony rad ci udziela. Bóg, wyzwalając Izraela z Egiptu, wyzwolił siebie wraz z nim. W Izraelu ujawnia się wielkość, potęga i chwała Boga".

Po zgnębieniu powstania Barkocheby Judea stała się pustynią; część ludności zginęła w rzezi krwawej, a ci, których miecz oszczędził, popadli w nędzę zupełną. Z nauczycielów, którzy przeważnie zginęli śmiercią męczeńską, ocalało tylko siedmiu młodszych, którzy, wyświęceni na mistrzów prawa przez Rabbiego *Jehudę ben Baba*, w przededniu jego śmierci, „żeby nauka nie popadła w sieroctwo", znaleźli przytułek w Babilonii. Ale gdy po wstąpieniu na tron Antoniusa Piusa (138—161) ustały prześladowania, nauczyciele wygnańcy, powróciwszy do Judei, zebrali się na naradę w Uszy, przyjęci serdecznie przez mieszkańców. Jakoż ci mistrze prawa, śród których znaleźli się najznakomitsi: *R. Meir*, *R. Simon ben Johai*, *R. Jehuda ben Ilai*

i *R. Jose ben Halafta*, wskrzesili dawne szkoły i Synedrion rozpoczął swoją działalność. Na czele owych *Tannaim* stał pochodzący z rodziny pogańskiej *Measzu* (aram. Mojżesz), nazwany *Meirem* (= świecący) za wielkie zdolności umysłowe i za to, że „oczy mędrców rozjaśnił znajomością prawa". Był on najznakomitszym z uczniów Akiby, a słuchał również wykładów Izmaela i Eliszy ben Abuja, zwanego *Acherem*, który później stał się odstępcą judaizmu, co nie przeszkadzało Meirowi szanować i odwiedzać swego mistrza aż do zgonu.

Znaczna liczba sentencyj pozostała po Meirze. Mistrz ten w swych wykładach naukowych uwzględniał szczególniej hagadyczną stronę wyjaśnień Pisma S., stosując do nich nawet bajki na modłę Ezopa, których miał stworzyć aż 300, a wszystkie o lisie.

Popularność wykładów Meira była olbrzymia, a i śmiałość ich niezwykła, tak, że towarzysze musieli go nieraz hamować. Gdy pewnego razu—pisze Bacher—Meir dawał zbyt śmiałe wyjaśnienia „Pieśni nad pieśniami", Jehuda b. Ilai zawołał: „Dosyć Meirze!.." Przytoczymy garstkę sentencyj Meira, w przekładzie naszym podług Bachera:

„Odrzuć wszelkie inne sprawy, a zajmij się nauką i bądź pokorny względem każdego. Staraj się—mówi Bóg—całem sercem i całą duszą poznać drogi moje i wytrwać gorliwie przy drzwiach nauki mojej; strzeż szat swoich od wszelkiego grzechu, uświęć się i oczyść siebie z wszelakich win i przekroczeń, a wówczas będę z tobą o każdej porze. Człowiek musi umierać, a zwierzę musi być zarznięte. Wszystko podlega śmierci; błogosławieństwo temu, kto stał się wielkim w nauce, kto się nią trudnił ku zadowoleniu swego Stwórcy, kto schodzi z tego świata z imieniem dobrem i zaszczytnem. Kochaj tego z towarzyszów swoich, który cię napomina, a nienawidź tego, ktory ci schlebia, gdyż tamten prowadzi cię do życia w świecie przyszłym, a ten cię wynosi ze świata. Nie uspakajaj bliźniego w chwili gniewu, nie pocieszaj go, gdy przed nim leży umarły, nie zadawaj mu pytań, gdy on ślub czyni, nie odwiedzaj go w dniu klęski i nie usiłuj go widzieć w dniu poniżenia. Kto się zajmuje Torą dla niej samej nietylko zdobywa hoj-

ną zapłatę, lecz uchodzi za człowieka tak cennego, jakby do niego cały świat należał. Wszyscy go mienią przyjacielem serdecznym, bo on kocha i cieszy Boga i ludzi. Tora przystraja go w pokorę i bojaźń bożą, czyni go zdolnym, sprawiedliwym, pobożnym, wymownym i wiernym, oddala grzechy od niego i daje mu działalność pełną zasługi. Izrael stanowi całość narodową, która wszystkie swoje wielkości sama wychowała, jest miastem wielkiem, w którem się wszystko znajduje. Izraelici, nawet pełni występków, zepsuci i niemądrzy, są nazywani dziećmi bożemi, a cóż dopiero gdy czyści i rozumni? Bóg, nawet odpychając Izraelitów, którzy go rozgniewali, nazywa ich dziećmi swojemi. Kto błogosławi Izraela, błogosławi zarazem chwałę bożą".

R. Meier uzupełnił zbiór prawa ustnego, czyli *drugiego* (*Miszna. Deuterosis*), dokonany przez Akibę, a wprowadzony przez Meira układ systematyczny utrzymał się w Misznie do dnia dzisiejszego.

Dzięki wszechstronnej znajomości prawa i pobożności niewzruszonej, zdobył sławę szeroką *R. Szymon ben Jochai*, którego życie saga kunsztownie przyozdobiła. Ścigany przez Rzymian, krył się jakoby przez lat 13 w jaskini, żyjąc chlebem świętojańskim i wodą. Saga czyni go cudotwórcą i autorem kabalistycznej księgi „Zochar" z XIII w., o której w swojem miejscu mówić będziemy. Jego wyjaśnienia do różnych ksiąg Pentateuchu, tudzież jego sentencye hagadyczne odznaczają się, podług Bachera, oryginalnością myśli, fantazyą i śmiałością języka, uwydatnioną głównie w porównaniach.. Co prawda—my tych wszystkich przymiotów, w przytoczonych przez Bachera przykładach, nie zdołaliśmy wcale odszukać. Rozpaczliwie nudne powtarzanie tych samych myśli o Torze, o Izraelu, o nauce prawa czyni Szymona bliźnięco podobnym do innych *Tannaim*, których ciasnota widnokręgu pojęć jest rzeczywiście opłakana.

Oto kilka jego sentencyj, w przekładzie naszym podług Bachera:

„Dobre imię jest najpiękniejszą ozdobą człowieka i najcenniejszą jego koroną, która przewyższa nawet koronę

Tory, kapłaństwa i królewskości. Powinieneś raczej rzucić się w piec ognisty, niż publicznie pokryć wstydem oblicze swego bliźniego. Wielki jest pokój, gdyż ogarnia on sobą wszystkie błogosławieństwa boże. Bóg powiedział: jestem Bogiem wszystkich mieszkańców świata, ale imieniem swojem uczciłem tylko Izraela, który tak jest drogi swemu Bogu, że z nim i na obczyznie przebywa. Wszystkich Izraelitów uważać trzeba za synów królewskich".

Jehuda b. Ilai posiadał wielką znajomość podaniowych materyałów prawnych i należał do tych nauczycielów, których sentencye halachiczne Talmud najczęściej przytacza. Był on ubogim bednarzem, żył z ciężkiej pracy i nosił tylko tę odzież, którą mu żona utkała i sporządziła. Z powodu wymowy porywającej był zwany „głową mówców". Oto, podług Bachera, kilka aforyzmów Jehudy:

„Kto nie uczy syna żadnego rzemiosła, ten go uczy rzemiosła rozbójniczego. Żyj nędznie, byle pod dachem własnym; nie jedz gęsi, ani kur i niech głód nakłania cię do jadła. Obowiązek uczenia się Tory jest wyższy od obowiązku zawarcia związków małżeńskich; kto jednak nie może zostać bezżennym, niech wezmie żonę i potem się uczy. Tylko ten jest nauczycielem, od kogo największą sumę wiedzy przejąć można. Uczeń zdolny podobien łabędziowi, który wszystko wsysa; obok niego stoi najbliżej ten, który, podobien pakułom, to tylko wsysa, co mu potrzebne".

Wreszcie *Jose b. Chalafta*, dzięki charakterowi pojednawczemu i wielkiej miłości pokoju, zasłużył się dobrze swemu ludowi. Żyjąc bardzo kłopotliwie z garbarstwa, był jednocześnie „wielkim" nauczycielem prawa, a zajmował się także historyą swego narodu, którą opisał od stworzenia świata, aż do powstania Barkocheby w kronice pt. *Seder Olam*.

Oto kilka zdań jego podług Bachera:

„Trud to daremny uczyć siebie, nie ucząc innych. Kto mieszka w Ziemi Świętej i tam zajmuje się Torą, ten już tu na świecie korzysta z widoku obecności bożej. Bóg

nie mówi: jestem na tem miejscu, lecz: miejsce jest we mnie, to znaczy: miejsce moje należy do mnie, a nie ja należę do swego miejsca. Bóg jest miejscem świata, nie świat miejscem Boga. Biada ludziom, którzy patrzą, nie wiedząc co widzą, którzy stoją, nie wiedząc na czem. Ziemia stoi na słupach, słupy—na wodzie, woda—na górach, góry—na wietrze, wiatr wisi u ramienia wszechmocy Boga. – Przyjście Mesyasza mógłby ten obliczyć, kto wie, ile lat Izrael żył w bałwochwalstwie, gdyż przez tyle lat niewola jego trwać będzie. W czasach przyszłych ludy świata nawrócą się dobrowolnie na judaizm".

Podając przykłady mądrości tannaitycznej, pomijamy naturalnie to wszystko, co w obszernem dziele Bachera o Tannaitach ujął autor w rozdziałach zatytułowanych „polemisches, exegetisches, homiletisches" i t. p., bezmyślne bowiem łamańce dyalektyczne, mające rzekomo wyjaśniać tekst biblijny i wyprowadzać z niego nowe halachot'y, są wogóle zabójczo nudne, a w dodatku przeważnie, bezsensowne. Jak ci mężowie uczeni obchodzili się z ubóstwianą Torą, niechaj poświadczy opinja takiego znawcy przedmiotu, jak Grätz, który twierdzi, że „gdyby wstali z grobu nie tylko Mojżesz, lecz Ezdrasz, nie poznaliby wcale swojego dzieła".

Otóż w kole wspomnionych powyżej Tannaitów żył w Uszy *R. Szymon III*, syn patryarchy Gamliela (140—163), który, jako potomek Hillela, otrzymał godność „księcia" *(Nassi)*, zwanego przez Rzymian „patryarchą." Głównymi pomocnikami jego byli: *Nathan*, Babilończyk, jako *Ab-beth-din* (prezes sądu) i R. Meir, jako *Chacham* (referent uczony). Dążąc do zjednoczenia w swej osobie całkowitej władzy nad wszystkiemi Żydami, zniósł, nie bez walki, Synedrion babiloński w *Naha -Pakod*, ustanowiony w dobie prześladowań Hadryana, a siedlisko swej władzy pod koniec życia przeniósł ze względów politycznych z Uszy do *Szefaram*. Dzięki usiłowaniom Szymona, władzę po nim niepodzielną i już przez wszystkich Żydów uznaną objął syn i następca

jego *R. Jehuda I*, zwany *Hanassi'm*, albo *Hakadosz* (Święty), lub też krótko *Rabbi* (ur. 164—200). Łączył on ze skromnością i pokorą niezłomność woli i dzielność czynu, która, przy życzliwości dla niego najwyższych kół rzymskich, podniosła patryarchat do potęgi jednowładztwa i zjednoczyła w osobie Nassiego całą powagę Synedrium. Rządząc samodzielnie, Jehuda Hanassi mianował osobiście sędziów i nauczycielów, bacząc nietylko na ich uczoność, lecz także i na charakter. Prowadząc dom na stopę książęcą, Jehuda, skąpy dla siebie i mało wymagający, był wielce hojny dla innych i świetnie podtrzymywał blask swego urzędu. Zmieniając często miejsce swego pobytu ze względu zdrowia mocno zagrożonego, przeniósł on siedlisko Synedrium wraz z domem nauki najprzód do *Beth Szearim*, później do *Tyberyady*, a wreszcie do *Seforis* (Cypora). Jehuda Hanassi unieśmiertelnił swą pamięć przez zebranie, ułożenie i zestawienie (r. 189), przy pomocy uczonych tego czasu, wszystkich materyałów religijno-prawnych, które pod nazwą „nauki ustnej" gromadziły się ciągle od czasu Ezdrasza i Soboru Wielkiego aż do epoki ostatnich Synedrionów w Jabnie, Uszy i Cyporze. Już R. Akiba, R. Meir i inni uczeni znakomici usiłowali zebrać wszystkie ustne postanowienia prawne i wyjaśnienia szkolne *(Halacha)*, jako podręcznik dla specyalistów, ale te pierwsze zbiory halach *(Miszny)* nie doszły do naszych czasów. Otóż „Miszna," zredagowana przez Jehudę, przewyższa wszystkie inne zbiory tego rodzaju nietylko dokładnością, gdyż ogarnia wszystkie zbiory poprzednie, ale także jasnością układu, i systematycznym opracowaniem materyałów. Jakkolwiek R Jehuda sporządził redakcyę „Miszny" („druga nauka") tylko dla pożytku swych uczniów i nie miał zamiaru podnosić jej do godności Kanonu w życiu religijnem, to jednak zbiór jego, zdobywszy uznanie powszechne, otrzymał miano „Na-

szej Miszny," t. j. stał się religijnym kodeksem, przyjętym przez naród jako bezpośredni ciąg dalszy prawa Mojżeszowego. Zbiory halach późniejszych, bądź też pochodzenia wątpliwego, a więc takich, które nie weszły do „Miszny," noszą nazwę *Boraitha* (zewnętrzne, nie przyjęte przez szkołę, apokryficzne) Język Miszny staro-żydowski, przeładowany arameizmami, ma także sporo wyrazów greckich i łacińskich, które już wówczas stały się własnością ludu. Jehuda ujął swą „Misznę" w zdaniach najprostszych, niezmiernie zwartych, przeznaczonych widocznie do pamięciowej nauki, a unikając wszelkich rozpraw, zestawiał obok siebie zdania pojedyncze Tannaitów, chociażby nawet wręcz sprzeczne, bez żadnej od siebie wskazówki, którego z tych zdań trzymać się trzeba. Gdy ten zbiór nauki ustnej, rozpowszechniony w krajach najdalszych, zdobył uznanie powszechne i najwyższe, powaga Synhedriumu i Patryarchy stawała się z czasem zbyteczną. Z zamknięciem „Miszny" kończy się okres Tannaitów, których w ciągu czterech pokoleń narachowali historycy 120. Następni nauczyciele noszą już miano *Amoraim* (wyjaśniacze), gdyż nie wolno im było tworzyć *halachoth'ów*, lecz mogli je tylko wyjaśniać *(Gemara)*.

Jehuda, umierając po długoletniem panowaniu, powierzył godność patryarchy starszemu synowi swemu, *Gamlielowi*, młodszego mianował chachamem, a jednego ze swych uczniów R. Chamina ben Chama—Ab-beth-dinem. Ze śmiercią Rabbiego—mówi tradycya żydowska pokora i bojaźń boża zniknęły. Dla przykładu podajemy, podług Bachera, kilka sentencyj Jehudy, w których zresztą nie ma nic głębszego, a sporo niedorzeczności:

„Przepis najdrobniejszy wypełniaj tak samo, jak najważniejszy, gdyż nikt nie wie, *jaka jest zapłata przywiązana do danego przepisu.* Unikniesz grzechów, pamiętając, że nad nami jest oko, które widzi, ucho, które słyszy, i księga, w której są zapisane wszystkie czyny człowieka. Świat mu-

si mieć perfumiarzów i garbarzów; szczęśliwy—kto pachnące, a nieszczęśliwy, kto cuchnące uprawia rzemiosło. Świat musi mieć istoty męzkie i żeńskie; szczęśliwy—komu się rodzą synowie, *a biada temu, kto ma córki!* Wielkie jest obrzezanie, gdyż Abraham wtedy dopiero stał się doskonałym, gdy spełnił przepis obrzezania."

Do najznakomitszych uczniów Jehudy należeli, obok wzmiankowanego Chaniny, Bar Kapparah, obdarzony talentem poetyckim i humorem, Levi b. Sisi, R. Jannai, R. Uszaja, R. Chija, oraz jego dwaj synowie Juda i Chiskija, Samuel i Abba Areka (Rabh), którzy jeszcze byli „półtanaitami," gdyż zbierali Halachy, niewprowadzone do „Miszny" przez Rabbiego. Wszelako tylko zbiory halach (*Boraitha*), przejrzane przez *R. Chija* i *R. Uszaja*, uznane zostały, jako poprawne, za konieczny dodatek Miszny. Następny wreszcie zbiór Halachy, przejrzany i powiększony przez *R. Chija*, oraz późniejszych nauczycielów, a wydrukowany bardzo późno, nosi miano *Tosefta*. Zawiera on także notatki i podania historyczne, które z powodu swej natury nie były wprowadzone do Miszny. Ponieważ jednak uczeni pragnęli zabezpieczyć od niepamięci nietylko rzeczone wyjaśnienia Halachy, lecz także i badania nad ścisłym związkiem tradycyj z Pismem Św. i nad procesem wytworzenia się pierwszych z drugiego, oraz nad biegiem postanowień i rozpraw, jak się one w szkole Tannaitów rozwijały, przeto w ten sposób powstały halachiczno-egzegietyczne opracowania do Pisma, z których trzy doszły do naszych czasów. *Mechilta*, odnosząca się do 2-ej księgi Mojżesza, zawiera sentencye, rozwinięte w szkole R. Izmaela; *Sifra*, albo *Torath Kohanim*, której redakcyę przypisują R. Jehudzie b. Ilai, rozbiera 3-ą księgę Mojżesza, i wreszcie *Sifre*, przypisywana R. Szymonowi *b. Jachai*, ogarnia 4 i 5 księgę Mojżesza. Ponieważ Rabh rozpowszechnił w Babilonii te trzy

komentarze, które wyjaśniają powstanie Halachy z Tory, przeto noszą one jego nazwisko.

Poznajmyż się teraz z najwybitniejszemi *Amoraim* tego okresu. U Bachera w obszernem i wielce gruntownem dziele p. t. *Die Agada der Palästinensischen Amoräer* stoi na czele *Chanina b. Chama*, który już w wieku dojrzałym przybył do Palestyny z Babilonii, gdzie zdobył gruntowną znajomość tekstów biblijnych u nauczyciela *Hamnuny*. Oto garstka jego sentencyj w przekładzie naszym podług Bachera:

„Pieczęcią Boga jest prawda. Lepiej jest grzeszyć potajemnie, niż bezcześcić jawnie imię boże. Jedni grzeszą względem ludzi—inni względem Boga; lecz obmowa jest grzechem względem Boga i ludzi. Większym jest ten, który wypełnia przykazanie z obowiązku, niż ten, którybyje wypełniał, nie będąc do tego obowiązanym. Mesyasz, syn Dawida, zjawi się wówczas, gdy znikną pyszni z Izraela. Odległość pomiędzy piekłem a rajem równe są piędzi. Przy zmartwychpowstaniu zjawi się każdy ze wszystkiemi wadami ciała, które miał za życia, aby tożsamość osób była widoczna."

Pomijając *Jannaiego*, oraz *Jehudę* i *Chiskijasza*, synów *Chiji*, u których nie znaleźliśmy nic ciekawego, przechodzimy do *Jonathana b. Eleazara*, którego sentencye hagadyczne miały wielki mir zarówno w Palestynie, jak w Babilonii.

„Siedem jest grzechów, które pociągają za sobą klęskę trądu: zły język, rozlew krwi, krzywoprzysięztwo, rozpusta, pycha, rabunek i zawiść. W jednym tylko wypadku zły język jest dozwolony: przeciw szerzycielom niezgody. Sędzia przy sprawowaniu swego urzędu powinien tak się zachowywać, jak gdyby miał miecz między lędźwiami swemi i jak gdyby pod nim piekło stało otworem. Bóg odbiera duszę sędziemu, który niesprawiedliwie jednych krzywdzi, drugich obdarza. Pobożni zbyt mało śpią, żeby mieć mogli jasną władzę myślenia. Biada tym uczniom mędrców, którzy zajmując się Torą, nie strzegą bojaźni bożej. Trzęsienie ziemi uważać można za westchnienie Boga. Gdy Mojżesz, pisząc Torę, doszedł do wyrazów: „chcemy stworzyć czło-

wieka," zastanowił się w duszy i rzekł: Panie świata, dajesz w tych wyrazach sposobność kacerzom do napaści!... Bóg odpowiedział: Pisz dalej, kto chce błądzić—niech błądzi. Skoro stworzenie człowieka jest przedstawione jako wynik narady, powinni wielcy śród ludzi brać ztąd naukę, że to nie poniża bynajmniej ich godności, jeśli się z maluczkimi naradzają. Kto się od tego odchyla, temu powiedzieć można: Ucz się od Stwórcy swego, który, przystępując, po stworzeniu istot wyższych i niższych, do stworzenia człowieka, naradzał się w tym względzie z podwładnymi sobie aniołami. Gdy Izrael zgrzeszył, wówczas chciał Bóg odebrać Mojżeszowi tablice przymierza, ale Mojżesz porwał je silną dłonią. Z każdego wyrazu, który wychodzi z ust Boga, tworzy się anioł "

Do najznakomitszych Amoraitów należał *Hoszaja*, zwany „Ojcem Miszny" z połowy III wieku. Wykłady jego miały powodzenie tak wielkie, że „na jednym łokciu przestrzeni stało 4 słuchaczów." Umarł ze słowami na ustach: „Nienawidzę życia, gdyż wszystko mi wstrętne, co się dzieje pod słońcem." Na zapytanie Origenesa, biskupa z Cezarei, dlaczego Bóg tak wysoko ceniąc (w przekonaniu Żydów) obrzezanie, nie stworzył Adama obrzezanym, Hoszaja odpowiedział: Jak wszystko, co było stworzone w dniach sześciu, potrzebowało udoskonalenia odpowiedniego, tak potrzebował go i człowiek. Obrzezanie jest tedy udoskonaleniem człowieka. Podług Hoszai, „Bóg przez rozproszenie Izraela pośród narodów okazał mu swoje dobrodziejstwo."

Już za syna Jehudy R. Gamliela III (210—225) rozpoczął się upadek patryarchatu, gdyż po rozpowszechnieniu Miszny, która była wyrazem autentycznym nauki ustnej, wysuwać się zaczęły na plan pierwszy instytucye szkolne, w których tę Misznę studyowano. Po Gamlielu III, który miał tę zasługę, że podtrzymywał w życiu i szkole porządki, zaprowadzone przez ojca, pozostało kilka sentencyj charakterystycznych na ową epokę:

„Dobrze, gdy uczoność kojarzy się ze sprawami życiowemi, gdyż taka praca podwójna (umysłowa i fizyczna)

oddala od grzechu. Kto zajmuje się sprawami społecznemi, powinien to czynić w imię Boga (t. j. bez osobistych korzyści). Bądźcie ostrożni z władzami rzymskiemi, gdyż one zbliżają do siebie człowieka tylko wówczas, gdy im potrzebny; dzierżący władzę udają przyjaciół, gdy im to korzyść przynosi, lecz nie pomogą człowiekowi w dzień klęski"

Za następcy Gamliela, t. j. za Jehudy IV (225 — 270), patryarchat, przeniesiony z Cypory do Tyberyady, spadał powoli do znaczenia instytucyi świeckiej. Słynnymi współcześnikami tego patryarchy, który, sam nieuk, sprzedawał stanowiska nauczycielskie za pieniądze, byli: R. Jochanan b. Napeha, R. Szymon b. Lakisz i R. Simlai.

R. Johanan, b. Napeha, syn kowala, obdarzony urodą nadzwyczajną, słynął i z nauki niepospolitej i z pobożności. Talmud jerozolimski — pisze Bacher—którego zamknięcie nastąpiło dopiero w półtora wieku po śmierci Jochanana, uchodził w czasach późniejszych za jego dzieło, gdyż praca, dokonana przez tego mistrza i jego szkołę w kierunku wyjaśnienia Miszny i zespolenia jej treści z naukowym materyałem podaniowym stanowiła silną podstawę całego Talmudu palestyńskiego. Jochanan nauczał z początku w Seforis, później w Tyberyadzie, która dzięki jemu i jego szkole stała się ogniskiem umysłowem działalności Żydów palestyńskich w III i IV wieku. Wiedząc o swojej piękności, Jochanan siadał przed łazienkami, z których kobiety wychodziły, mniemając, że widok jego urody będzie oddziaływał dobroczynnie na spodziewane tych niewiast potomstwo. Szczęścia rodzinnego nie zaznał, gdyż pochować musiał 10 synów, a życie i śmierć tego mistrza legenda bogato ubarwiła. Oto garść sentencyj Jochanana w przekładzie naszym podług Bachera:

„Jest sześć rzeczy, których owoce spożywa człowiek na tym świecie, a zapłatę za nie otrzyma w życiu przyszłem: gościnność, odwiedzanie chorych, pobożność w modlitwie,

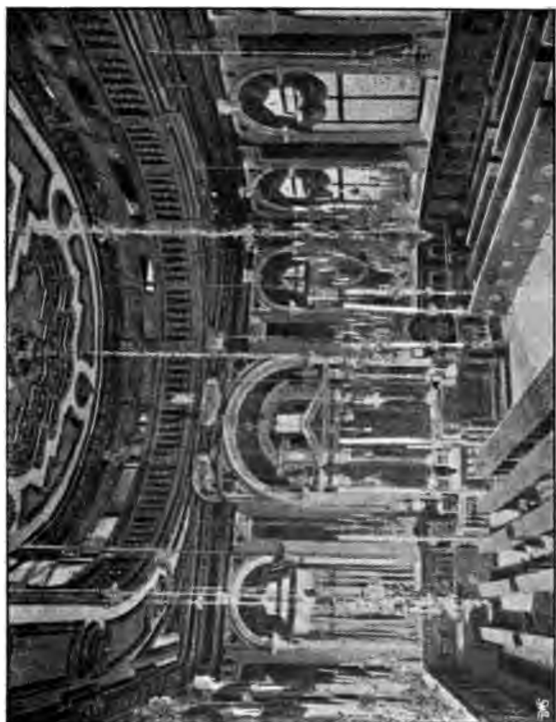
wczesne uczęszczanie do szkoły, wychowanie dzieci do badań Tory, sądzenie bliźnich podług szali zasług. Gdy cię kto ugości soczewicą, poczęstuj go mięsem, gdyż on ci pierwszy okazał życzliwość. Lepiej okazać gościowi oblicze przyjazne i białość zębów przy uśmiechu, niż obdarzyć go mlekiem do picia. Kto żywi pychę—zaprzecza Bogu. Kto bliźniemu odbierze gwałtem choćby grosz, będzie mu to tak policzone, jakby go życia pozbawił. Choćby już miecz ostry leżał na szyi człowieka, niechaj ufa miłosiedziu boskiemu. Kto się uczy, a nie urzeczywistnia zadań nauki, lepiejby było, żeby był na świat nie przyszedł. Bóg daje mądrość temu tylko, w kim już ona istnieje. Komu pierwsza żona umarła, ten doświadczył takiej klęski, jak gdyby za dni jego świątynia była zniszczona. Gdyby nam Tora nie była dana, uczylibyśmy się obyczajności od kota, pracowitości od mrówki, wierności małżeńskiej od gołębia, wdzięku od koguta" i t. d.

Brak miejsca nie pozwala nam na dalsze wyciągi z Jochanana, któremu Bacher poświęcił 135 stron bitego druku dużej ósemki.

Szymon b. Lakisz, znany przez skrócenie *Resz-Lakisz*, był w młodości tak biedny, że musiał dla zdobycia kawałka chleba występować w cyrku jako poskramiacz dzikich zwierząt, posiadał bowiem nadzwyczajną siłę fizyczną. Wyzwolił go z tej nędzy i oddał mu za żonę swą piękną siostrę Jochanan, starszy kolega szkolny Lakisza, który, oddawszy się nauce, pozyskał szybko sławę szeroką jako najbystrzejszy wykładacz prawa. Jochanan i Lakisz — pisze rabin Bäck—uzupełniali się wzajemnie w wiedzy i w życiu. Tamten był poważny — ten wesoły i chętnie posiłkował się żartem; w wykładzie tamtego panował spokój i system,—Lakisz wojował silną dyalektyką i dowcipem. W sentencyach Lakisza nie znaleźliśmy żadnej, któraby wystrzelała ponad poziom szablonu, a nie brak też takich zdań płaskich lub niedorzecznych, jak: „Grzechowi Adama i Ewy winniśmy wdzięczność, gdyż bez niego nie bylibyśmy na świecie," lub: „Tora istniała na dwa tysiące lat przed stworzeniem świata" i t. p. Trze-

cim wybitnym nauczycielem prawa w tej epoce był *Joszua ben Lewi*, przewodnik szkoły w Lidzie, ulubiony bohater legend późniejszych, które przedstawiają go jako cudotwórcę, zapewniając, że pewnego razu wzniósł się za życia do nieba, poznał wszystkie tajemnice raju i piekła, a następnie opowiedział wszystkie ciekawości swej wędrówki w dwu pismach „O piekle" i „O raju," które doszły do naszych czasów jako traktaty, należące do średniowiecznych apokryfów kabalistycznych tego czasu. Wreszcie wśród Amoraitów palestyńskich zajmował miejsce wybitne *Simlai* z Liddy, haggadysta. Wydobywał on głównie z prawa żydowskiego—pisze Dubnow — zasady dogmatyczne i moralne, rozdzielając wszystkie przykazania religii żydowskiej, w liczbie 613, na dwie kategorye: 248 pozytywnych, a odpowiadających liczbie członków ciała ludzkiego i 365 negatywnych, czyli zabraniających, zgodnie z liczbą dni roku słonecznego. Wszystkie te przykazania, podług Simlai'ego, mają wyłącznie na celu udoskonalenie człowieka duchowe i moralne, a cel ten wysoki przeziera z 15 psalmów Dawida, w których wszystkie prawa judaizmu zostały zredukowane do 11 przykazań rdzennych charakteru czysto moralnego. Prócz tego—dowodzi dalej Simlai—prorok Izajasz streścił wszystkie przykazania judaizmu w sześciu przepisach podstawowych, a prorok Micheasz zawarł całą istotę judaizmu w trzech przykazaniach: „Działaj sprawiedliwie, kochaj czyny miłosierdzia i chodź z pokorą przed Bogiem swoim." Wreszcie Deuterojesaja ustanowił dwa dogmaty dla judaizmu: „Strzeż prawodawstwa i działaj sprawiedliwie," a prorok Habakuk ogarnął wszystkie przykazania w jednym dogmacie. „Czysty *wiarą* swoją żyć będzie." Z powyższego widać, że Simlai zwracał uwagę główną na dogmatykę żydowską i etykę religijną, gdy współcześni mu nauczyciele prawa zajmowali się wyłącznie rozbiorem obrzędowej i prawni-

czej strony judaizmu. Simlai, który także polemizował z chrześcijaństwem, nie znajdując pola dla swej działalności w Palestynie południowej, zupełnie opustoszałej, przeniósł się do Babilonii i osiadł na stałe w Nahardei.



Synagoga w Wenecyi z w. XVI

W miarę, jak po śmierci Jehudy Hanassiego malała powaga religijna patryarchatów i Synedrionu tyberyadzkiego, rosło znaczenie duchowieństwa w Babilonii, które zwolna stawało się całkiem niezależne od Pa-

lestyny. Zewnętrzne warunki życia żydowskiego w Babilonii były w tym czasie daleko lepsze, niż w ziemi świętej. Królowie z dynastyi Arsacydów (do r. 226) byli przyjaźniejsi dla Żydów babilońskich, niż większość cesarzów rzymskich dla Judei. To też gdy w Palestynie ludność żydowska malała i biedniała, na brzegach Tygrysu i Eufratu mnożyła się i rosła w dobrobyt. Miasta *Nachardea*, *Pumpadita*, *Sura*, *Nizibis* i *Machuza* były przeważnie zaludnione przez Żydów, stanowiących grupę wyodrębnioną, którą wiązało z państwem tylko poddaństwo i podatki. Mieli oni własny samorząd niezależny, swych sędziów i naczelników, ponad którymi stał *reszgaluti*, czyli *egzylarch* (naczelnik wygnańców). Dostojnik ów tem się różnił od patryarchy palestyńskiego, że władza jego posiadała głownie charakter świecki. Był to dla wszystkich Żydów babilońskich sędzia najwyższy w sprawach cywilnych i kryminalnych, a także i główny kraju administrator, posiadający nad Żydami prawo „kija i bata." Prowadził on dwór książęcy i jeździł w karetach złoconych. Godność Egzylarchy, wybieranego przez Żydów, a zatwierdzanego przez króla, była po większej części dziedziczna w danym rodzie, który wyprowadzano od Dawida. Pierwszym egzylarchą, znanym z imienia, był *Mar-Guna*, współczesny Jehudzie Hanassiemu, a od tej pory historya zna wszystkich egzylarchów, którzy rządzili przez osiem wieków (od III do X). Otóż gdy życie Żydów babilońskich miało organizacyę trwałą i prawidłową, a żydowski ustrój społeczny w Palestynie owego czasu ulegał stopniowemu rozprzężeniu, przyszło do tego, że Babilonia zaczęła współzawodniczyć z Palestyną nawet w dziedzinie duchowej, czemu dała początek energiczna działalność dwu uzdolnionych doktorów prawa ze szkoły Jehudy Hanassiego—Raba i Samuela.

Urodzeni w Babilonii *Abba Aricha* (175—247), zwany później *Rab* (nauczyciel) i *Samuel ben Abba*

(160—257) przybyli do Palestyny w tej porze, gdy patryarcha Hanassi był zajęty redakcyą „Miszny,” a w szkołach Cypory i Tyberyady kipiała działalność umysłowa. Zostawszy uczniami patryarchy, obaj przybysze, dzięki zdolnościom nadzwyczajnym i umiłowaniu nauki, zajęli w szkole miejsce wybitne. Po zdobyciu stopnia nauczycielskiego, Rab i Samuel, wróciwszy do Babilonii, rozpoczęli gorliwą działalność pedagogiczną. Rab, poznawszy bliżej ciemnotę swoich współwyznawców, którzy „*nawet* pozwalali sobie *jeść pokarmy mieszane z mleka i mięsa,*” dla oświecenia ludu ciemnego założył w Surze szkołę prawa na wzór palestyńskich (r. 219), która miała powodzenie olbrzymie. Prócz tego urządzał dwa razy do roku repetycye publiczne (*kalla*) dla uczniów i wolnych słuchaczów, a także w ostatnich tygodniach przed świętami wiosennemi i jesiennemi lekcye publiczne (*rygle*) dla ludu, który przybywał tak tłumnie, że przy braku mieszkań słuchacze obozowali pod gołem niebem nad brzegami jeziora. Szerząc znajomość prawa i współdziałając łączności szkół z życiem, Rab dążył silnie do zaostrzenia postanowień prawnych, a jego własne i bardzo liczne wyjaśnienia prawne, znane pod mianem *memry*, wyróżniają się kierunkiem srogo-zachowawczym zwłaszcza też w sprawach rozwodowych. Prócz tego Rab pisał modlitwy synagogalne i popierał rolnictwo, utrzymując, że „lepszy jest kawałek ziemi, niż wielki skład towarów.” Po 28 latach nauczycielstwa umarł w Surze r. 257, a śmierć jego Żydzi babilońscy uczcili żałobą roczną.

Samuel, zwany także *Jarchinai* lub *Arioch*, naczelnik szkoły w Nahardei, nie ograniczając się do wykładów ściśle religijnych, z niemniejszą gorliwością uprawiał matematykę, nauki przyrodnicze i medycynę, co było śród owoczesnych nauczycielów zjawiskiem bardzo wyjątkowem. Jako medyk, przypisywał większą część chorób zepsutemu powietrzu,

a jako astronom, który „tak dobrze znał drogi niebieskie, jak ulice w Nahardei," ułożył kalendarz ze ścisłemi obliczeniami dni świątecznych i „znalazł sposób zrównania roku księżycowego ze słonecznym" Gruntowny znawca wszystkich subtelności żydowskiego prawa cywilnego, Samuel wygłosił pierwszy tę ważną zasadę talmudyczną, że ogólne prawa cywilne każdego państwa są obowiązujące dla Żydów, zamieszkujących dane państwo, a żydowskie prawo cywilne powinno z niemi harmonizować. Zasada ta miała dla Żydów rozproszonych po świecie wielkie znaczenie.

Tymczasem warunki polityczne zmieniły się dla Żydów na gorsze zarówno w Babilonii, jak w Palestynie. Sasanidzi, szerząc po wytworzeniu państwa nowo-perskiego kult Zoroastra, gnębili Żydów, których 12,000 za zbrojny opór wyciął Sabor I w Kapadocyi. Jeszcze gorzej było w Palestynie, która przyszła do zupełnego upadku wskutek długoletnich przewrotów i zaburzeń, gnębiących cesarstwo rzymskie w III w. Nowe przesilenie nastąpiło w stosunkach do Żydów z chwilą, gdy chrześcijaństwo, dotychczas gnębione z całą srogością, stało się religią panującą cesarstwa rzymsko-bizantyjskiego.

Nie mówiliśmy dotychczas ani o rozwoju chrześcijaństwa, ani o stosunku Żydów do nauki Chrystusa. Co do pierwszego, to przedmiot ten będziemy traktować obszerniej w miejscu właściwem, t. j. w „Historyi literatur starochrześcijańskich," tu więc tylko musimy zaznaczyć, jakie stanowisko zajął judaizm wobec chrześcijaństwa. Gdy nowa religia czyniła coraz większe postępy zarówno śród pogan, jak i pośród Żydów, Synhedrion w Jamnii musiał nareszcie zadać sobie pytanie: jakie Żydom-chrześcijanom wyznaczyć należy stanowisko w łonie gminy żydowskiej, t. j. czy można ich jeszcze uważać za Żydów. Uchwalono tedy—pisze Grätz—po-

stawić *eine förmliche Scheidewand* pomiędzy Zydami a Zydami chrześcijanami. Ażeby utrudnić stosunek bliższy tych dwóch kategoryi Żydów, zabroniono spożywać mięsa, chleba i wina od chrześcijan żydowskich, co już oddawna było wykonywane jaknajściślej w stosunku do pogan. Przeciwko pismom chrześcijańskim wydano wyrok potępienia, Synhedrion bowiem postawił je na równi z księgami czarnoksięzkiemi. Nawet wszelkie stosunki handlowe i wszelka wymiana usług były zabronione jaknajsurowiej, zwłaszcza zaś nie wolno było korzystać Żydom z leczeń cudownych, które chrześcijanie stosowali, w imię Jezusa, względem ludzi i zwierząt. Prócz tego do modlitwy codziennej wprowadzili Żydzi formułę z wyrzeczeniem się wszelkiej nadziei zmartwychwstania. O wszystkich uchwałach swoich przeciw sektom żydowsko-chrześcijańskim zawiadomił Synhedrion okólnikiem wszystkie gminy żydowskie. Wskutek tego później—pisze Grätz—chrześcijanie zarzucali Zydom, że trzy razy dziennie w modlitwach porannych, południowych i wieczornych przeklinali Chrystusa, lecz oskarżenie to, jak i wiele innych, jest niesprawiedliwe. Owa formuła modlitewna była zwrócona, podług Grätza, tylko przeciwko Minejczykom, t. j. odpadłym od judaizmu Żydom chrześcijańskim, którzy z nienawiści do dawnych współwyznawców swoich byli ich oskarżycielami wobec władz rzymskich. Bądź co bądź, od owej uchwały Synhedrionu nienawiść pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem potęgowała się ciągle, a coraz surowsze środki Tannaitów, dążące do zabezpieczenia Żydów od wpływu chrześcijańskiego, „odbierały prawom żydowskim znaczenie moralno-wychowawcze, pozbawiając ich owego tchnienia idealnego, które się całkowicie z tych praw ulotniło." „Był to błąd—dodaje Grätz—który działał szkodliwie na judaizm całych stuleci" (t. II, str. 48).

Konstantyn W. (306 — 337), pozostawiając

wszystkim poddanym swobodę wiary, w pierwszych latach swych rządów odnosił się do Żydów tolerancyjnie, tak, że duchowieństwo żydowskie (*presbyteri*, *archisynagogi*) otrzymało jednakie prawa z duchowieństwem chrześcijańskiem i pogańskiem. Wszelako, gdy później Konstantyn postanowił uczynić chrześcijaństwo religią państwową, stosunki do innowierców zmieniły się, a po soborze nicejskim (325 r.) zerwano ostatnie nici, łączące judaizm z chrześcijaństwem, gdyż wypoczynek sobotni przemieniony został na niedzielę; dzień Paschy zmieniono; nowe kościoły w Tyberyadzie i innych miastach Palestyny współzawodniczyły z synagogami żydowskiemi, a małżeństwa Żydów z chrześcijanami były wzbronione pod karą śmierci. Gdy wreszcie r. 352 wódz rzymski, Ursycyniusz, poskramiając bunt Żydów, niezadowolonych z ucisku, wyciął w pień tysiące mieszkańców Syforisu (*Diocezarei*), Tyberyady i Liddy, a miasta owe zrównał z ziemią — nastąpiły czasy ucisku religijnego, przypominające dobę Hadryana. Przy takich warunkach upadek patryarchatu, synhedrionu i szkół palestyńskich był nieunikniony. Patryarchowie Gamliel IV (270 — 290) i Jehuda III (290—320), nie mając żadnej powagi w kwestyach prawodawstwa religijnego, po rozstrzyganie ich zwracali się zwykle do amoraitów drugiego pokolenia (280 — 320), z których najznakomitsi byli *Rab Ami* i *Rab Asi*, przewodnicy szkoły w Tyberyadzie, idącej spiesznie do upadku, tudzież *Eleazer ben Pedath*, *Chija b. Abba* i *Abbachu*, słynny haggadysta, naczelnik szkoły w Cezarei. Posłuchajmyż mądrości tych młodszych Amaraitów pierwszorzędnych.

U *Eleazara b. Pedatha*, obok bardzo powszednich i powtarzanych za innemi zdań moralnych, spotykamy takie dziwolągi:

„Kto wraca z podróży—nie powinien się modlić przez trzy dni. Modlitwa jest ważniejsza od ofiary, a nawet... *od dobrych czynów*, bo Mojżesza, którego nikt nie przewyższył

w czynach dobrych, Bóg wysłuchał dopiero wskutek modlitwy. (I to miało Żydów umoralniać!) Dlaczego palce człowieka podobne do kołków?... Żeby niemi zatykać uszy, gdy ktoś mówi nieprzyzwoicie. Człowiek wedle natury swojej podobien jest przez 4 właściwości swoje do zwierząt, a przez 4 inne do aniołów. Jak zwierzę człowiek się karmi, rozradza, wydziela z siebie ekskrementy i umiera; jak anioł: stoi wyprostowany, ma mowę, rozum i *widzi!!!* Kto nie posiada żadnej wiedzy, *nie zasługuje na żadną litość!* Kto daje swój chleb nieukowi—*ten doświadczy utrapień!* i t. d."

Nie mniejszy stek niedorzeczności znajduje się i u słynnego *Abbahu*, zwłaszcza w jego rozprawie z chrześcijaninem, któremu także klepki brakowało, a co najgorsza, że i ten mędrzec rzekomy uważa „zajmowanie się nauką (t. j. Torą, a głównie Talmudem) za rzecz ważniejszą *niżeli spełnianie dobrych czynów*." To też ta właśnie nauka przewrotna, zabijająca wszelką moralność życiową, była rzeczywistem przekleństwem Żydów. Albo tenże sam „uczony" wygłasza taką potworność moralną i religijną: „Szukajcie tam Boga, gdzie się znajduje. A gdzież go znaleźć? W synagogach i domach nauki!" A przecież nawet opętany kazuistyką formalistyczną Eleazar b. Pedath wypowiedział, idąc za Hozeaszem, tę myśl przepiękną: „Niech człowiek stosuje zawsze do siebie taką miarę, jak gdyby miał Boga w swojem wnętrzu."

Gdy wskutek ogólnego upadku ekonomicznego i duchowego patryarchat wraz ze szkołami palestyńskiemi coraz bardziej ubożał, tracąc dawniejszy wpływ i znaczenie, patryarcha Hilel II (320—365) dobrowolnie zrezygnował z największego swego przywileju na rzecz ogółu. Kładąc kres dawnej praktyce zawiadamiania przez posłów wszystkich Żydów świata o terminach świąt, wyznaczanych przez patryarchę na podstawie dokonanych przez niego obserwacyj nad odmianami księżyca, Hilel zdecydował się (około r. 359) ustanowić taki porządek, który dawałby możność wszystkim gminom żydowskim

oznaczania terminu świąt bez pomocy centralnego Synedryumu. Stworzył on w tym celu prosty i jasny system kalendarzowy, na podstawie którego określenie dni świątecznych zależało już nie od bezpośrednich obserwacyj nad zmianami księżyca, lecz od prostych i dostępnych każdemu wyliczeń.

Śród prześladowań, jakich doświadczali Żydzi palestyńscy w IV wieku, panowanie Juliana Apostaty (361 — 363) było dla nich krótką, ale jasną chwilą ulgi ogromnej, gdyż monarcha ten, zerwawszy z chrześcijaństwem, odnosił się bardzo przyjaźnie do Żydów, którym chciał nawet odbudować „gród święty Jerozolimę." Zdawałoby się, że Żydzi przyjmą ten projekt z zachwytem i pomogą życzliwemu dla siebie cesarzowi urzeczywistnić go jak spieszniej; — tymczasem inaczej się stało. Zawsze niedojrzali politycznie, a gotowi przy każdej sposobności odpowiedniej czynić kroki fałszywe, które okupywać musieli krwawemi katastrofami, Żydzi, w przekonaniu, że swoje zmartwychwstanie narodowe zawdzięczać mogą tylko oczekiwanemu ciągle Mesyaszowi, udaremnili projekt Juliana. Wprawdzie następni cesarze odnoszą się jeszcze dość życzliwie do Żydów, a nawet Teodozyusz W. (379 — 395) zatwierdził prawa patryarchatu palestyńskiego, sprzyjał Gamalielowi V i powściągał zapędy fanatyków, grabiących synagogi żydowskie, ale po rozpadnięciu się cesarstwa rzymskiego na wschodnie i zachodnie, a głównie za Teodozyusza II (408—450) zabroniono Żydom budowania nowych synagog, posiadania niewolników chrześcijańskich i zajmowania jakichkolwiek stanowisk państwowych lub społecznych. Dążność do wykorzenienia „herezyi żydowskiej" doprowadziła nawet do pogromu Żydów w Aleksandryi (415 r.) i w wielu innych miejscach cesarstwa rzymsko-bizantyjskiego. Cesarz Teodozyusz II na Wschodzie i Honoryusz (395 — 423) na Zachodzie, podzielając zupełnie poglądy ogółu współczesnych na judaizm,

wydawali edykty najsurowsze, które miały ograniczyć prawa Żydow i przekształcić ich w kastę najniższą, zaledwie w państwie tolerowaną. — Przy takich okolicznościach upadek samorządu żydowskiego w podległej cesarzom bizantyjskim Palestynie był nieunikniony i patryarchat dogorywał. Cesarz Teodozyusz II był zrazu bardzo życzliwy dla Gamaliela VI (400—425), *ostatniego* patryarchy z rodu Hilela, ale gdy ten *pozwolił sobie* (zawsze to samo!) przełamać niektóre rozporządzenia cesarskie, Teodozyusz pozbawił Gamaliela wszelkich praw i przywilejów, a wkrótce potem zniósł patryarchat (około roku 425).—Wówczas Amoraici, lękając się, żeby wypracowane przez tylu uczonych ustne uzupełnienia Miszny nie poszły w niepamięć, postanowili zebrać cały ten materyał prawny i uwiecznić go w piśmie w porządku oddziałów Miszny. W ten sposób powstała „jerozolimska", a ściślej mówiąc palestyńska *Gemara*, która wraz z Miszną stanowi „Talmud jerozolimski" *(Jeruszalmi)*. Z „Gemary" owej pozostały tylko te części, które odpowiadają pierwszym 4-m oddziałom Miszny, reszta zginęła. Imiona redaktorów Talmudu jerozolimskiego nie doszły do nas, a i czasu redakcyi ściśle określić nie można. Zbieranie materyałów rozpoczęło się prawdopodobnie już w pierwszej połowie IV w., ostateczną zaś redakcyę tego dzieła należy odnieść do początku w. V, t. j. do zniesienia patryarchatu.

Wszelako życie duchowe nie zamarło jeszcze po zamknięciu Talmudu jerozolimskiego, a jakkolwiek — pisze Dubnow — smutne okoliczności zewnętrzne nie pozwalały na zagłębianie się w teoretycznych studyach nad prawem, to jednakże usposabiały one do badania religijno-moralnych zasad judaizmu w formie dostępnej dla narodu. To też w owym czasie halacha ustępuje miejsce haggadzie lub midraszowi, t. j. żywemu rozpamiętywaniu podniecających każdego przedmiotów wiary i moralności. Naj-

dawniejsze zbiory takich nauk, odnoszących się po większej części do tekstów Pisma ś., przypisują historycy palestyńskiemu nauczycielowi *Tanchum bar Abie* („Midrasz Tanchuma"), lecz zbiory te ukazały się dopiero w czasie późniejszym. Polemika z chrześcijanami zmuszała wówczas uczonych żydowskich do głębszego wniknięcia w naukę Biblii dla znalezienia w niej broni w walce z przeciwnikami.

W miarę jak Palestyna, wskutek ucisku cesarzów rzymsko-bizantyjskich, traciła swą hegemonię w żydowstwie, ogniskiem życia umysłowego Żydów stawała się coraz więcej Babilonia, której szkoły mnożyły się i kwitły, a egzylarchowie, naczelnicy szkół, profesorowie, kaznodzieje i sędziowie stanowili hierarchię urzędników duchownych i świeckich, rządzących sprawami wewnętrznemi Żydów babilońskich. Po zaburzeniach, wywołanych wojnami króla palmirskiego, Odenata, życie gmin żydowskich, za panowania Sasanidów późniejszych, płynęło spokojnie i cicho, a szkoła centralna, po zniszczeniu Nachardei przez Odenata, przeniesiona została do Pumpadity. Po Rabie i Samuelu, pierwszych amoraitach babilońskich, nastąpił cały szereg uczonych drugiego pokolenia (259 — 320), z których najstarszy był *Rab Huna*, naczelnik szkoły głównej w Surze (247 - 297), który ze skromnego rolnika wyrosł na potentata wiedzy talmudycznej. Będąc bogatym, utrzymywał on na swoim koszcie licznych słuchaczów, którzy się zbiegali do Sury w czasie miesięcy świątecznych na repetycye półroczne i lekcye publiczne. Huna—pisze Bacher—przedstawia się nam jako biegły i samodzielny haggadysta, bądź to gdy wypowiedziawszy myśl jakąś, wiąże ją zaraz z Pismem ś., z którego została wyprowadzona, bądź gdy wierszowi Biblii, z pytaniem: „co on oznacza", nadaje znaczenie właściwe, bądź nakoniec, gdy sprzeczności dwu miejsc Pisma ś. wyrównać się stara. Ta ostatnia forma wykładu, rzadka jeszcze u Raba, znaj-

duje się już częściej u Huny, który przy rozwiązywaniu sprzeczności trzymał się ściśle metody usprawiedliwiania ich różnicą czasów. Treść jego sentencyj odnosi się przeważnie do nauki prawa.

„Kogo Bóg sobie upodobał — tego nawiedza utrapieniami, które wszakże wtedy jedynie są skuteczne, gdy zostały przyjęte ze świadomością i uległością. Kto tak czyni, ten nietylko zdobędzie błogosławieństwa ziemskie, lecz i studya jego korzyść przyniosą. Kogo Bóg doświadcza, niech sprawdzi swe życie; gdy znajdzie winę—niech czyni pokutę, gdy nie — musi odszukać przyczynę w zaniedbaniu studyów nad Torą, a gdy i w tym względzie nie zgrzeszył, niechaj w zesłanych na niego utrapieniach uzna objawioną mu miłość bożą. Kto przyswaja sobie wiedzę w masach bezładnych, ten ją zmniejsza; kto ją zdobywa powoli i ostrożnie—ten ją zwiększa. Wszelako sama nauka *bez dzieł miłości ludzkiej* nie wystarcza; przeciwnie, kto się tylko nauką zajmuje, *podobien każdemu, który nie ma Boga żadnego*. Chytrym zdrajcą Miszny jest ten, kto dla siebie samego czyni ulgę w postanowieniach religijnych, a utrudnia je innym."

Naczelnikiem szkoły w Pumpadicie był *Jehuda* ben Jecheskiel, jeden z twórców tej dyalektyki karkołomnej w prawodawstwie, która charakteryzuje Gemarę babilońską.—Odkrywać—pisze Dubnow—za pomocą subtelnej analizy loicznej rysy podobne w objawach najbardziej różnych, a odnajdywać różnice rdzenne w objawach zupełnie zgodnych i jednorodnych; wytwarzać przeciwieństwa rzeczywiste lub mniemane w opiniach różnych prawodawców dlatego tylko, żeby następnie sharmonizować te przeciwieństwa za pomocą porównań, określeń i wniosków najdowcipniejszych, ale przeważnie naciąganych — oto rysy istotne talmudycznej metody ben Jecheskiela, który z pomocą owych łamańców dyalektycznych „przepuszczał słonia przez ucho igły." Podług Bachera, niewiele pozostało po Jehudzie zdań hagadycznych, a śród tych, które przytacza ten uczony, zaledwie to jedno zasługuje na wyróżnienie: „Kto

chce być pobożnym—niech wypełnia przepisy odnośne do tego, co moje, a co twoje."

Trzecim amoraitą owego czasu był *Nachman b. Jakób* (zm. około r. 324), zięć egzylarcha, główny sędzia Żydów babilońskich i rektor szkoły naprzód w Nahardei, później w Machuzie. Znając gruntownie prawo cywilne, wypracował w niem, na podstawie długoletniej praktyki sądowej, pewne ustawy zasadnicze, które, podług Dubnowa, przechowały się w żydowskiej procedurze sądowej bardzo długo. Wreszcie wsławili się jeszcze, jako Amoraici, *Chisda*, *Szeszeth* i *Zeira*, z których każdy miał swoją szkołę, swój zastęp uczniów i swą metodę wykładu. Następnym rektorem szkoły w Pumpadicie, która przewyższyła świetnością szkołę w Surze, był *Rabba bar Nachmeni* (do r. 330), przezwany za swą dowcipną metodę wykładu prawa „wstrząsaczem gór" (*oker-chorim*). Gdy jednakże dzięki sławie wykładów tego amoraity, zbierało się na jego lekcye przedświąteczne (*kalla*) około 12,000 wolnych słuchaczów, władza perska wdała się w tę sprawę i Raba b. Nachmeni, zmuszony do ucieczki z Pumpadity, umarł w drodze. Podług Bachera, uczony ten, zajęty wyłącznie rozbiorem materyałów halachicznych, w dziedzinie haggady prawie nic nie pozostawił. — Kierownictwo szkoły w Pumpadicie objął następnie słynny *Abaji* (do r. 338), którego imię spotykamy często w Talmudzie wraz z imieniem Rabby, oponenta jego w dziedzinie Halachy i przewodnika szkoły w Machuzie (299 — 352). Ci dwaj amoraici są typowymi przedstawicielami tego kierunku, który przyjęło życie umysłowe Żydów babilońskich w IV w. Doprowadzili oni dyalektyczną metodę wykładu prawa do absurdu, czyniąc z rozpraw szkolnych jedynie gimnastykę myśli, ćwiczonej w łamańcach beztreściwych. W tych rozprawach jałowych nie chodziło bynajmniej o wyjaśnienie spornych zasad praktycznych, lecz o sam proces sporu,

o dowcipniejsze oświetlenie przedmiotu, o popisanie się erudycyą szeroką i t. p. W ten sposób wytworzyła się ta odrębna scholastyka talmudyczna, która w wiekach średnich pochłonęła najlepsze siły umysłowe żydowstwa. Po śmierci tych dwu uczonych obie ich szkoły upadły, a Machuza była w r. 363 z gruntu zniszczona przez wojska rzymskie podczas pochodu cesarza Juliana do Persyi.

Gdy po nieprzerwanej i naprężonej działalności umysłowej w ciągu dwu wieków siła twórcza szkół babilońskich zmarniała, należało zebrać i uporządkować tę olbrzymią masę postanowień prawnych, rozpraw i wywodów, które amoraici kilku pokoleń wypracowali, albowiem najtęższa pamięć nie była w stanie ogarnąć tej masy wiadomości ustnych w dziedzinie religii, kultu, moralności, prawa cywilnego i karnego, tudzież wielu innych nauk pomocniczych. Nadeszła więc pora, że musiano dokonać tego z Gemarą, co uczynił niegdyś Jehuda Hanassi z Miszną, t. j. uwiecznić ją w piśmie. Ze jednak materyał Gemary był nieporównanie większy od materyału Miszny, redakcya więc tamtej mogła być dokonana tylko przez specyalistów kilku pokoleń. Początek tej pracy olbrzymiej dał znakomity uczony *Rab Aszy* (367 — 427), przedstawiciel 4-go pokolenia amoraitów babilońskich. Dążąc przez całe życie do uporządkowania nagromadzonych materyałów i związania ich z Miszną, Aszy, w czasie zebrań półrocznych, gdy stała liczba jego uczniów zwiększała się ogromną masą wolnych słuchaczów, czytał zawsze pewne rozdziały Miszny w związku z odnoszącemi się do nich wyjaśnieniami amoraitów babilońskich, t. j. w związku z Gemarą. W ten sposób przez lat 30 wyłożył całą Misznę z Gemarą, dając słuchaczom swoim obraz całokształtu Prawa w jego trzech fazach rozwojowych: Biblii, Miszny i Gemary. Czy Aszy przystąpił do piśmiennego wyłożenia swego systemu, czy też ograniczył się tylko na

ustnem usystematyzowaniu materyałów — nie wiadomo, to tylko pewne, że on dał podstawę redakcyi „Talmudu babilońskiego", który zamknięty został dopiero w 72 lata po śmierci Raba-Aszi, uczczonego przez współczesnych i potomnych przydomkiem *Rabbenu*, t. j. „nasz nauczyciel." W czasie jego zarządu szkołą Sura była rezydencyą egzylarchów, którzy przedtem mieszkali w Nachardei, a później w Pumpadicie.

W 20 lat po śmierci Raba Aszy warunki zewnętrzne Żydów babilońskich pogorszyły się znacznie. Już za Jezdedżerda II (440 — 457), protektora zoroastryzmu, rozpoczęły się prześladowania chrześcijan i Żydów, a ci ostatni, pod rządami Firuza (458—485) byli za zamordowanie dwu magów w pień wycięci, zaś dzieci żydowskie oddawano do świątyń perskich, ażeby się wychowywały w kulcie ognia. Tych samych prześladowań doświadczyli i Żydzi babilońscy, a egzylarch *Chuni Mari* i dwaj nauczyciele, wtrąceni do więzienia, zginęli śmiercią męczeńską. Firuz zniszczył szkoły żydowskie, zabronił zebrań przedświątecznych, zniósł sąd żydowski, a dzieci zmieniał przemocą w wyznawców religii perskiej. Wskutek tego Żydzi opuszczali masami Babilonię, udając się bądź do Arabii, gdzie wyznawcy ich mieszkali oddawna w stanie pół dzikim, bądź też do Indyi. W tych to czasach ciężkich dojrzała ostatecznie myśl dawna o konieczności przechowania w piśmie nauki ustnej, zwłaszcza, że pracę Raba-Aszy prowadzili dalej: syn jego *Mar bar Rab Aszy*, *Amemar* i inni przedstawiciele 5-go pokolenia amoraitów babilońskich (427 — 468). Zakończenie tej pracy olbrzymiej stało się udziałem amoraitów pokolenia 6-go i ostatniego (468 — 500). Gdy po śmierci Firuza przywrócono szkoły wyższe w Surze i Pumpadicie, rektorem pierwszej był *Rabina*, a drugą kierował *Rab-Jose*. Ci dwaj nauczyciele, przy pomocy swych towarzyszów, przystąpili

do zamknięcia Gemary. Doprowadziwszy do końca pracę zbierania praw dodatkowych do Miszny, tudzież rozpraw i opinij, które były w szkołach babilońskich wypracowane, ogłosili ten zbiór praw jako



Krzesło rabina w Synagodze rzymskiej z w. XVI.

„zamknięty" (*chasum*), t. j. niedopuszczający żadnych dodatków dalszych lub zmian istotnych. Ta „babilońska Gemara", podzielona według odpowiednich

oddziałów Miszny, stanowi z nią razem olbrzymi „Talmud babiloński" (*Babli*). Najbliższe pokolenia uczonych pracowały jeszcze nad wykończeniem piśmiennej redakcyi Talmudu, lecz nie wolno im było wprowadzać do niego zmian żadnych, prócz poprawek formalnych, redakcyjnych. Ci uczeni już się nie nazywają amoraim, lecz *Saburaim*, t. j. „wypowiadający swe uwagi." Za ostatniego amoraitę uchodzi Rabina, którego rok śmierci (2-go grudnia r. 499) uważają Żydzi za chwilę kanonizacyi Talmudu.

Tak się przedstawia historycznie rozwój duchowy Żydów od czasów Ezdrasza, zapoczątkowany przez *Soferim*, prowadzony dalej przez *Tannaim* i *Amoraim*, a skrystalizowany w rodzaju olbrzymiej encyklopedyi judaizmu—w „Talmudzie", do którego właśnie przechodzimy.

VIII.

Targumim.—Miszna.—Gemary.—Tosefta.

Zanim przystąpimy do rozbioru literatury talmudycznej, musimy powiedzieć słów kilka o *Targumim*, które, podług F. Webera, stanowią najstarsze źródło *altjüdisch religiöser Denkweise*.

Mówiliśmy w swojem miejscu, że od powrotu z niewoli babilońskiej język aramejski stał się w Palestynie mową ludową i że odczytywane na zebraniach religijnych ustępy z Biblii musiano tłómaczyć na ten język, hebrajszczyzna bowiem była już ludowi nieznana. Otóż aramejskie przekłady tego rodzaju noszą nazwę *Targumim*, t. j. „tłómaczenia", które jednak nie były wcale przekładami dosłowne-

mi tekstu biblijnego, lecz parafrazowały go często, podając zarazem wyjaśnienia wyrazów Pisma, lub walcząc z prawami nieuznanemi przez ortodoksów. Ponieważ te przekłady nie były zrazu pisane, więc też różnią się z sobą stosownie do czasu i miejsca, w którym powstały. Później ustanowiono prawa dla takich tłómaczeń, tak, że z czasem przyjęły już one piętno właściwe. Już w I w. istniały *Targumim* do Pięcioksięgu, do proroków i do pewnej części ksiąg hagiograficznych, lecz te „Targumim", które do nas doszły, są tylko opracowaniami dawniejszych.

Do Pięcioksięgu posiadamy aż trzy *Targumim*. Pierwszy, najstarszy i najcenniejszy, dokonany w 3-m w. w Babilonii, nosi imię *Onkelosa*, będące wschodnio-aramejską formą imienia *Akylas*, którego ceniony bardzo przekład grecki został do tego Targumu dołączony, gdyż był mu widocznie pierwowzorem pod względem dążności i charakteru. Targum Onkelesa jest przekładem prawie dosłownym Pisma ś., wszelako w niektórych miejscach ucieka się on do parafrazy, odtwarzając pewne pojęcia biblijne w sposób oryginalny, samodzielny. Autor unika antropomorfizmów biblijnych, tudzież innych wyrażeń i wyobrażeń, któreby mogły zrazić czytelnika, a poetyczne ustępy Biblii, jak np. sen Jakóba i t. p., tłómaczy Onkelos swobodnie i z dodatkami hagadycznemi. Ponieważ Targum Onkelosa jest najstarszym pomnikiem podania midraszowego, przeto urosł do takiego znaczenia, że Talmud przedstawia go jako powagę miarodajną.

Drugi Targum do Pięcioksięgu, mylnie przypisywany Jonathanowi, dzisiejszą swą postać otrzymał dopiero w 7 w., redaktor bowiem zna już imiona dwu żon Mahometa. Jest to przeróbka starszego Targum zachodnio-aramejskiego, zasilona dodatkami z czasów późniejszych i ogarniająca rozmaite kierunki prawne, oraz religijno-filozoficzne. Targum

ten, będący raczej parafrazą, niż przekładem, usiłuje później powstałe prawa, pojęcia i sagi przedstawić jako zawarte w Piśmie ś. Trzeci wreszcie Targum do Pięcioksięgu, zwany *Targum jeruszalmi*, zawiera tylko drobne ułamki samodzielne z najstarszego, lecz zaginionego „Targumu jerozolimskiego."

Żeby dać czytelnikom pojęcie o charakterze *Targumim* i ich stosunku do tekstu Pisma ś., przytoczymy w naszym przekładzie, podług Wintera i Wünschego, wyjątek z „Targum Jeruszalmi", który dwa wiersze Genesis (IV 7—8) tak parafrazuje:

„Zaprawdę, jeśli sposób twego postępowania na tym świecie jest dobry, będzie ci to policzone w życiu przyszłem; jeżeli jednak twe czyny nie będą dobre na tym świecie, to grzechy twoje zostaną przechowane aż do dnia sądu wielkiego i legną u wrót serca. Wszelako w dłoni twej złożono władzę nad skłonnościami grzesznemi i ty albo będziesz panował nad niemi i działał zaszczytnie, albo grzeszył. Kain rzekł do Abla, brata swojego: pójdź, wyjdziemy na pole. A skoro obaj wyszli na pole, podniósł się Kain i rzekł do Abla: nie ma żadnego sądu, żadnego sędziego, nie istnieje wcale świat inny, ani pobożni nie otrzymają zapłaty, ani złoczyńcy nie będą ukarani. Świat nie był stworzony w miłości, miłością nie jest kierowany, gdyż ofiara twoja była życzliwie przyjęta, a moją niechętnie przyjęto. Wówczas Abel, odpowiadając, rzekł do Kaina: Jest sąd, jest sędzia, jest świat inny, jest dobra zapłata dla pobożnych i kara dla łotrów; świat był w miłości stworzony i miłością jest kierowany, ale na nim owoce czynów dobrych mają znaczenie. Skoro czyny moje były lepsze od twoich, to i ofiara moja przyjaźnie, a twoja nieżyczliwie była przyjęta. I pokłócili się obaj na polu i Kain, podniósłszy się przeciw bratu swemu Ablowi, zabił go."

Z powyższego widzimy, że dwa wiersze tekstu były dla autora Targumu jeno kanwą do szerokiej parafrazy hagadycznej. — Dwa pierwsze Targumy do Pięcioksięgu napisane zostały w języku wschodnio-aramejskim, t. j. babilońskim, trzeci zaś w zachodnio-aramejskim, palestyńskim.—Targum pseudo-Jonathana ben Usiela do proroków napisany był

w narzeczu wschodnio-aramejskiem przez *Raba Józefa* w Babilonii (w IV w.); zawiera on, jako dodatki, tylko resztki Targumu jerozolimskiego, który służył autorowi za podstawę do jego pracy. Wreszcie istniejący Targum do Hagiografów, wykończony prawdopodobnie w 9 w., przeważnie w narzeczu zachodnio-aramejskim, przedstawia się jako przeróbka Targumu starszego, złożona z ksiąg pojedynczych różnych autorów i czasów. Śród tych ksiąg jedna—do Estery—zwana *Targum szeni*, zajmuje pod względem formy i treści stanowisko całkiem odrębne, gdyż przekład tekstu i wyjaśnienie go zdaje się być dla niej celem ubocznym, a cel jej główny: nagromadzenie opowiadań interesujących i moralnych, legend i wykładów, nadających tej księdze charakter Midraszu. Prawdopodobnie *Targum szeni*, którego redakcya ostateczna powstała dopiero w XIII lub XIV w., jest zlepkiem różnych Targumim do księgi Ester, z czasem zaginionych, gdyż tylko w ten sposób wytłómaczyć można niejednolitość treści, tudzież rozmaitość stylu i języka. Śród opowiadań tego Targumu wyróżnić trzeba legendy o Salomonie i Jeremiaszu, o wstąpieniu na tron Evila Merodacha, o zniszczeniu świątyni i wygnaniu Żydów. Prawdopodobnie epizody te były opowiadane podczas świąt *Purim* w synagogach i przy uczcie.

A teraz przejdźmy do Talmudu. Zaprawdę, trudna jest charakterystyka tej księgi olbrzymiej, błogosławionej i apoteozowanej przez Żydów aż do absurdu, a przeklinanej i poniewieranej przez chrześcijan aż do śmieszności, bo łatwiej Talmud uwielbiać lub przeklinać, niż go... przeczytać! „Kto go nie zna?! — a któż go zna dobrze? — pisze Goldschmidt, tłómacz najświeższej pomnikowej edycyi Talmudu (której wyszły dotychczas 3 tomy wielkie wraz z tekstem hebrajskim). Jedni w nim widzą źródło cnoty i księgę wszechwiedzy — inni zaś uważają Talmud za źródło wszelkich zbrodni, tudzież wykrę-

tów nędznych i błazeńskich. I teraz jeszcze, w naszem stuleciu, gdy asyryjsko-babilońskie pismo klinowe przestało być niezrozumiałem, gdy hieroglify Egiptu niemają dla nas żadnych tajemnic, Talmud jest dotychczas „ziemią nieznaną" dla ogółu ludzi wykształconych." „Jakże często — woła dr. A. Wünsche — czytamy cytaty z Talmudu, a jak rzadko są one czerpane bezpośrednio ze źródła; i cóż dziwnego, że wytworzyła się o Talmudzie cała mnogość wyobrażeń błędnych i sądów przewrotnych, które przechodzą z pokolenia na pokolenie." „Musimy, choćby się to wydało paradoksem — pisze uczony hebraista angielski E. Deitsch — wypowiedzieć stanowczo, że nigdy jeszcze żadna książka nie była tak często cytowana przez wszystkich i zarazem tak mało czytana, jak Talmud. Jeszcze niedawno w jednym z pierwszych organów (angielskich) nazwano tę księgę Sfinksem, na który, za naszych czasów, zwróciły się spojrzenia wszystkich: jednych z ciekawością silną, innych z jakąś bojaźnią bezwiedną. I czemuż—woła Deitsch—nie otwieramy ust temu Sfinksowi? Dopókiż jeszcze będziemy żyć cytatami, już tysiąc razy użytemi i tysiąc razy nadużytemi?" A dalej pisze tenże uczony: „Zaczynając od Justyniana, który około r. 553 po Chr. wydał przeciw Talmudowi *nowellę*, aż do Klemensa VIII i później— t. j. w okresie tysiącoletnim—władze świeckie i duchowne, królowie i cesarze, papieże i antypapieże współzawodniczyli z sobą w anatemach, bullach i edyktach, skierowanych przeciwko tej księdze nieszczęsnej tudzież w dekretach o jej konfiskowaniu i paleniu. W ostatniej połowie XVI w. Talmud był publicznie spalony 6 razy i to nie w egzemplarzach oddzielnych, lecz masami całemi." Drukowanie Talmudu rozpoczęło się w roku 1484 od pojedynczych traktatów, gdyż z powodu zakazu papieskiego nikt nie chciał ryzykować wielkich nakładów na wydanie całego dzieła, które mogło być skonfiskowane. Do-

piero w r. 1520 papież, Leon X, światły protektor sztuk i nauk, pozwolił na drukowanie Talmudu, który też wyszedł u Bomberga w edycyi bardzo niepoprawnej. Za tem wydaniem poszły inne: we Włoszech (1546 — 1551 u Justyniana), w Polsce (Lublin 1559), w Turcyi (Saloniki 1563 i Konstantynopol 1580), w Bazylei ze zmianami i opuszczeniami, dokonanemi przez cenzora (1578 — 1581) i wiele innych w różnych krajach Europy.

Jeżeli Żydzi i nie Żydzi słusznie zaznaczają, że każdy cytuje Talmud, a nikt go nie czyta, to złożyły się na to trzy przyczyny. Naprzód ogrom dzieła. Miszna wraz z Gemarą babilońską, cztery razy większą od jerozolimskiej, obejmuje w 63 oddziałach 2947 stronic *in folio*, które składają się na 12 tomów, paginowanych jednakowo we wszystkich wydaniach. Któryż nie specyalista będzie miał cierpliwość przeczytać dzieło tak olbrzymie i w dodatku po większej części przerażająco nudne, jałowe i dziecinne? Znamy hebraistę o wiedzy rozległej, który z otwartością przyznaje, że całego Talmudu od deski do deski nie przeczytał. Oto co pisze uczony hebraista francuski Stapfer:

„Czytanie Gemary należy do rzeczy najnudniejszych. Są one źle zrobione, albo raczej wcale niezrobione. Rzucone *pêle-mêle*, przedstawiają one, w bezładzie nierozwikłanym, rozprawy rabinów, lecz w tych stronicach nieskończonych nie ma ani stylu, ani porządku, ani talentu, język zaś równie opłakany, jak myśl. Jest to bazgranina nieznośna, której całokształt stanowi dzieło *najbardziej odpychające ze wszystkich dzieł na świecie.* A jednak trzeba je czytać, gdyż tu i owdzie wyłowić można perłę drogocenną. Są one rzadkie, ale piękne i warto trud sobie zadać dla ich wyszukania, zwłaszcza też gdy się wie, że tu idzie o odgadnięcie świata zaginionego, o odbudowanie społeczeństwa, które już zniknęło, świata i społeczeństwa, w których żył Jezus”.

Trzecią wreszcie przyczyną, która uniemożliwiała nie-hebraistom poznanie Talmudu — był brak przekładów. Dopiero też w ostatniej dobie Żydzi, wobec coraz częstszych napaści na Talmud, postanowili wydać go całkowicie w przekładach najdokładniejszych. Jakoż po przekładzie francuskim Talmudu jerozolimskiego, wykonanym przez M. Szwaba w r. 1888, ukazało się tłómaczenie niemieckie Talmudu babilońskiego, rozpoczęte w r. 1897 przez L. Goldschmidta. Przekładu tego wraz z tekstem wyszły dopiero 3 wielkie tomy w szacie prawdziwie wykwintnej. Wreszcie N. Pereferkowicz, uczony hebraista rosyjski, wydaje od r. 1899 p. t. „Talmud", Misznę i Toseftę; dotychczas wyszły 4 tomy. Mając przed sobą te 3 przekłady, będziemy się posiłkować niemi przy cytatach, zaglądając przytem i do przekładów częściowych innych tłómaczów.

Przystępując do rozbioru Talmudu, uważam za konieczne przypomnieć czytelnikom terminologię i podać krótką charakterystykę jego części składowych. Otóż na całokształt Talmudu złożyły się: *Miszna* i *Gemary*.

Wyraz *Miszna* (od *szana* = uczyć, powtarzać, ztąd „prawo powtórne") — pisze Strack — oznacza i „naukę" i „przedmiot nauki", t. j. prawo podaniowe, jakie się wyrobiło u Żydów do końca II w. po Chr. Ogarnia ona całokształt nauki wszystkich bez wyjątku Tannaitów, którzy do powyższej daty byli czynni, jako nauczyciele. Pod imieniem Miszny—pisze Pereferkowicz — znany jest zbiór przepisów prawa żydowskiego, będący jądrem i podstawą Talmudu Zbiór ten przedstawia ciąg dalszy i rozwinięcie prawa pisanego w Pięcioksięgu. Pochodzenie tego zbioru sięga epoki drugiej świątyni. Przepisy, zawarte w tym zbiorze, noszą nazwę „Tory ustnej" w odróżnieniu od „Tory pisanej". Wreszcie, podług Stracka, wyraz „Miszna" oznacza i każde pojedyncze zdanie nauki i ogół tych zdań,

a „Miszna” κατ' ἐξοχήν — to zbiór, ułożony przez Jehudę Hanasi, a doszły do naszych czasów—zbiór przeważnie postanowień cywilnych, kryminalnych i kościelno-prawnych, stanowiący w istocie swojej *corpus juris* judaizmu, wolny od wszelkich spekulacyj metafizycznych. Wszelako Miszna nie jest prawidłowym kodeksem prawnym, ale raczej „chrestomatją” literatury rabinicznej, zawiera bowiem oprócz praw w ścisłem znaczeniu tego słowa, jeszcze i wyjaśnienia rozmaitych ustępów biblijnych, oraz przebieg rozpraw mistrzów uczonych, tudzież sentencye filozoficzno-moralne.

Pomiędzy St. Testamentem a Miszną zachodzi mniej więcej taki stosunek, jak w islamizmie pomiędzy Koranem a Sunną. Miszna jest drugiem źródłem religijnem judaizmu.

Pod wyrazem *Gemara*, który oznacza: „ukończenie”, „udoskonalenie”, rozumiemy obecnie 2-gą część Talmudu, będącą zbiorem rozpraw nad Miszną, prowadzonych przez Amoraitów, t. j. „wyjaśniaczów” naprzód w Palestynie, później w Babilonii. Wskutek tego są dwie „Gemary”, z których każda w połączeniu z Miszną stanowi *Talmud* (=nauka od *lamad* = uczyć się), z przymiotnikiem „jerozolimski lub „babiloński”.

Ze względu na większą rozmaitość treści, wszechstronnie opracowanej, jak również ze względu na liberalizm wykładu i wiek młodszy Gemary babilońskiej ma ona większą powagę u Żydów, niż jerozolimska i właściwie ona to jest uznanym kodeksem judaizmu.

Pomimo, że Talmud, będący skrarbnicą *Midraszu* w najobszerniejszem pojęciu tego słowa, we wszystkich jego rozgałęzieniach, przedstawia się czytelnikowi, jako „chaos bezładny, jako pstra miemieszanina, pozbawiona jednolitości i porządku”, to jednakże po głębszem wniknięciu w treść tej księgi olbrzymiej, odnajdujemy w Talmudzie dwa silne prą-

dy, które albo płyną równolegle i spokojnie obok siebie, albo też walczą i wzajemnie na siebie następują. W jednym z nich odzwierciedla się rozum, a w drugim — serce; jeden jest prozą, a drugi poezyą w najniższem znaczeniu tego słowa; jeden rozważa, bada, porównywa, rozwija i gubi się całkiem we wnioskowaniu najdowolniejszem, drugi, dając upust fantazyi, dalekiej zresztą od górnolotności, i humorowi bardzo płytkiemu, naucza zabawą i rozrywką, przemawiając zwykle do uczucia. Te dwa prądy główne to znane nam już Halacha i Haggada.

Halacha (od *halach*=chodzić, ztąd „bieg", „droga", „prawidło", „norma"), będąca wyrażeniem, zastosowanem tak do samych przepisów prawnych, jak i do ich rozwoju, ma do czynienia tylko z wypracowaniem formalistyki religijno-prawnej. Usiłuje ona z rozbioru pisanych praw starych i podaniowych rozwinąć nowe, przy pomocy badań, porównań i wniosków nawskroś dyalektycznych i w najwyższym stopniu karkołomnych. Halacha jest „scholastyką judaizmu", tak jak tę ostatnią nazwano „Talmudem chrześcijaństwa;" wszelako przy podobieństwach dość licznych istnieje pomiędzy Talmudem a scholastyką średniowieczną ta różnica rdzenna, że gdy scholastyka obok rzeczy realnych badała również i transcedentalne, nic wspólnego z ziemią nie mające, pragnąc ująć i określić wyraźnie świat zaziemski—Halacha trzyma się tylko rzeczywistości, odtwarzając życie powszednie w jego tysiącznych przejawach.

Pozostała po za Halachą—pisze Zunz — działalność Midraszu w kierunku wyjaśnienia i zastosowania Biblii przeszła do nas w postaci Haggady („powiedziane"), która ogarnia wszystko, co nie jest badaniem prawa pisanego lub przystosowaniem—tradycyjnego. Gdy Halacha wypłynęła z surowej powagi władz, szkół i mistrzów prawa—Haggada jest płodem swobodnej myśli jednostek, które usiłowały

z wyrazami pisma starego kojarzyć ideje nowe. Halacha musiała być *słyszana* przez tego, który ją obwieszczał, Haggada zaś, dążąca jedynie do rozpowszechnienia danej myśli ku celowi częstokroć chwilowemu, zadowalała się tem tylko, że była *wypowiedziana*.

Jakkolwiek Haggada, będąc płodem fantazyi, częstokroć bardzo zmysłowej, oraz uczucia, nie stanowi dla Żydów źródła praw, to jednakże odziaływała na słuchaczów swemi zdaniami moralnemi, legendą, opowieściami, bajką, parabolą, alegoryą, budząc zmysł moralny, zachęcając do tego, co dobre, sprawiedliwe i prawdziwe, zaklinając burze w czasie rozpraw gorących lub krzepiąc humorem uwagę słuchaczów, zmęczoną wywodami halachicznemi. Że Haggada czerpała soki żywotne nietylko z gruntu swojskiego, lecz zasilały ją hojnie żywioły obce, zapożyczane u innych narodów wschodnich — to nie ulega wątpliwości. Haggada ma swą własną egzegetykę, swój system i swą metodę. Przekształca ona Pismo S. w tysiące tematów dla swych waryacyj cudownych i kapryśnych. — Wierząc, że wszystko—początek i koniec—zawiera się w Biblii, haggadyści na wszystkie pytania szukali w niej odpowiedzi z pomocą fantazyi częstokroć bardzo niewybrednej i dyalektyki rozpasanej. Osoby biblijne, królowie i patryarchowie, bohaterowie i prorocy, niewiasty i dzieci, ich uczucia i czyny, ich radość, smutek i myśli, ich całe istnienie sfantazyowała haggada w formie alegorycznej. Gdy w danej kwestyi milczy opowiadanie biblijne, Haggada uzupełnia te braki w sposób najrozmaitszy, starając się wydobyć ze wszystkiego jakąś naukę lub też rozrywkę pożyteczną. Zunz rozróżnia dwie klasy dzieł hagadycznych. W jednych Haggada przybiera formy samodzielne; słowo widoczne Pisma ustępuje tu na plan ostatni, ale treść jego, duch, oraz łączność z narodowością tchnie i oddziaływa. Tymczasem przeci-

wnie, w klasie 2-ej działalność Haggady zasadza się na wykładzie i zastosowaniu Biblii, której słowo samo jest widoczne, wpływając na ducha czasów młodszych i zapładniając go idejami nowemi. Pierwsza z tych klas ogarnia Haggadę *ogólną*, druga — *specyalną;* do tamtej należą zbiory gnomologiczne, nauki moralne, bajki, porównania, opowieści, sagi i zabarwienia historyczne, a częściowo także tak zwane nauki tajemne, oraz pewne oddźwięki nauk ścisłych. Haggadzie specyalnej przedewszystkiem Biblia nadaje formę i podstawę, a fantazya i duch autora czy mówcy wypełnia treść swoją zwrotami ku teraźniejszości, do czego Haggada ogólna dostarcza jej środków. Tym sposobem H. specyalną, t. j. właściwy wykład haggadyczny, uważać trzeba za szczyt i sumę wszystkich szczególnych form haggadycznych, które przy całej samodzielności swojej i swobodzie muszą służyć wspólnie wysławianiu Pisma. Wszystko, co powstało na niwie Haggady dzieli Zunz na 6 oddziałów: Targumim; hagadyczne części składowe w dziełach Midraszu; Haggada etyczna; H. historyczna; nauka tajemna i hagadyczny wykład Biblii, czyli H. specyalna.

Po tych uwagach ogólnych przejdźmy teraz do bliższego poznania Talmudu. Miszna rozpada się na 6 oddziałów, czyli „porządków" (= *sedarim*), każdy oddział—na „traktaty" (*masechtot*), których jest 63, każdy traktat na rozdziały (*perakim*), a te znów składają się z artykułów, czyli paragrafów, z których każdy, wzięty oddzielnie, nosi miano *miszna* lub *halacha*.

Oddział I p. t. *Seraim* (=zasiewy), traktujący głównie o obowiązkach właściciela ziemi, składa się z 11-u traktatów: *Berachot* („wysławiania") o modlitwach i służbie bożej; *Pea* („kraj") o prawach biedaków do pewnych produktów rolnych i o dobroczynności; *Demaj* („wątpliwe", „sporne") o produktach budzących wątpliwość czy zostały obłożone podat-

kiem; *Kilaim* („różnorodne") o rozmaitych roślinach, zwierzętach i strojach, zakazanych przez Torę; *Szewiit* („rok siódmy") o roku sabbatowym; *Terumoth* o ofiarach; *Maasroth* „o dziesięcinie"; *Mauser-Szeni* „o drugiej dziesięcinie"; *Challa* o pewnej części ciasta, należnej kapłanom; *Orla* („nieobrzezane") o płodach „nieobrzezanych" (t. j. z młodych drzew), czyli o specyalnych przepisach, dotyczących zakazu używania owoców z drzewa przez pierwsze trzy lata jego płodności; wreszcie *Bikkurim* o „pierwocinach", które składano jako ofiary.

Już z powyższych tytułów widzimy, że dzisiaj pierwszy oddział Miszny, z bardzo małym wyjątkiem, nie ma dla Żydów najmniejszego znaczenia i posiada tylko wartość historyczną. — Oto próbki traktatu „Berachot", w przekładzie naszym podług Goldschmidta:

„**Miszna** (II, 3 fol. 15 a). Kto „Szemę" czyta, nie słysząc jej uchem, spełnił swój obowiązek. R. Jose mówi: że nie spełnił. Kto ją przeczytał, nie wymawiając głosek dokładnie, podług R. Jose spełnił swój obowiązek, a podług R. Jehudy nie spełnił go. Kto czytając, omylił się, powinien rozpocząć na nowo od miejsca, w którem się omylił". (Po tej Misznie idzie Gemara, wyjaśniająca) **Miszna** (V, 5, fol 34 b): „Kto odmawiając modlitwę, myli się—zły to znak dla niego. A gdy to się trafi przepowiadaczowi (za którym inni powtarzają)—to zły znak dla jego mocodawców, gdyż pełnomocnik człowieka jest z nim równoznaczny. Opowiadano o R. Haninie b. Dosa, że on, odmówiwszy modlitwy za chorych, mawiał: ten będzie żył—ten umrze. Pytano go: zkąd wiesz o tem? Odpowiedział: gdy mi modlitwa płynie z ust gładko—wiem, że jest przyjęta, jeśli nie — wiem, że odrzucona". **Miszna** (VIII, 1 fol 51 b): „Następujące są punkty sporne pomiędzy szkołą Szamajego a szkołą Hillela w przedmiocie uczty. Szkoła Sz. mówi: naprzód się odmawia błogosławieństwo ku poświęceniu dnia, a potem błogosławieństwem nad winem; szkoła Hillela mówi: naprzód się odmawia błogosławieństwo nad winem, a potem błogosławieństwo dnia. Sz. Sz. mówi: naprzód trzeba umyć ręce, a potem nalać kieliszek; szk. H. mówi itd. (odwrotnie). Sz. S. mówi: po

wytarciu rąk ręcznikiem kładzie się go na stół; szk. H. mówi: na poduszce. Szkoła Sz. mówi: wprzód należy zamieść izbę, a później umyć ręce; szk. H. mówi: itd. (odwrotnie). Szk. Sz. mówi: kto zjadł, zapomniawszy odczytać błogosławieństwa stołu, ten powinien wrócić na swoje miejsce i odczytać je; szk. H. mówi: niech je odczyta na miejscu, w którem je sobie przypomniał itd."

A teraz przytoczymy próbkę Gemary z tegoż traktatu:

Miszna (IX,1 fol. 54). „Gdy kto ujrzy miejsce, na którem działy się cudy śród Izraela, powinien wyrzec: niech Bóg będzie błogosławiony, że ojcom naszym okazał cudy na tem miejscu; gdy ujrzy miejsce, z którego wypędzane było bałwochwalstwo, wypowie: niech Bóg będzie błogosławiony, że wyświecił pogaństwo z kraju naszego" itd.

Otóż do tej Miszny, która w dalszym ciągu przytacza szereg błogosławieństw na komety, pioruny, burze, a także na *budowę domu nowego lub kupno odzieży nowej*, Gemara takie, między innemi, daje wyjaśnienia:

Gemara (fol. 58 a) „Rabbanowie uczyli: Gdy kto widzi domy Izraelitów, wypowiada, jeśli one są zamieszkałe: niech będzie błogosławiony ten, który granice Wdowy przywraca; a jeśli zniszczone: niech będzie błogosławiony Sędzia prawdy. Gdy kto ujrzy domy narodów świata (tj. nie Żydów), niech powie, jeśli są zamieszkałe: *„Pan wywróci dom pysznych"*, a jeśli zniszczone: *„Pan jest Bogiem zemsty* i zjawił się jako Bóg zemsty"!..

Objaśniając słowa Miszny: „kto zbudował dom nowy, lub kupił odzież nową etc." powinien odmawiać odpowiednie błogosławieństwo. R. Hona rzekł (fol. 60ª, u Goldschmidta str. 220):

„Ta nauka służy na wypadek, gdyby ktoś tego nie miał; jeśli zaś miał, to nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa. R. Jochanan wyrzekł: choćby nawet miał już dom, lub szatę, niechaj odmówi błogosławieństwo. Ztąd wnosić wypadnie, że gdy kto już raz kupił, a teraz znów

kupuje, to wszyscy przyznają, że nie potrzebuje mówić błogosławieństwa. Niektórzy mówią: wszak R. Hona wyrzekł, że tak się naucza wtedy tylko, gdy ktoś jeszcze nie kupił, a teraz kupuje; jeżeli zaś kupił już, a teraz znów kupuje — nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa, zaś R. Jochanan wyrzekł: nawet gdyby już kupił, a teraz znów kupuje—niechaj nie odmawia błogosławieństwa. Ztąd wypadałoby mówić, że kto już posiada, a teraz kupuje, to wszyscy przyznają, że nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa." Przeciw temu stawiano zarzut: „Kto nowy dom buduje, nie posiadając go, kto nową szatę kupuje, nie posiadając jej—niechaj odmówi błogosławieństwo; gdyby jedno i drugie miał, nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa. Są to słowa R. Meira. R. Jehuda mówi: tak czy owak—niechaj odmówi błogosławieństwo. Sprawiedliwy jest tylko pierwszy wykład, według którego R. Hona jest zdania R. Meira, a R. Jochanan zgadza się z R. Jehudą; według drugiego wykładu może wprawdzie R. Hona być zdania R. Jehudy, ale czyjego jest zdania R. Jochanan? Nie zgadza się ani z R. Meirem, ani z R. Jehudą. R. Jochanan może ci odpowiedzieć co następuje: Faktycznie, niechaj odmawia błogosławieństwo, jak chce R. Jehuda, ten, kto już kupił dom lub szatę i teraz znów kupuje; spór zaś o to, jak ma być, gdy kto już to posiadał, a teraz kupuje, prowadzi tylko do tego, ażeby się zapoznać z dalej idącym poglądem R. Meira, że nawet wtedy, gdy kto posiadał, a teraz kupuje, nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa, tembardziej, jeżeli już kupił, a teraz znów kupuje, nie potrzebuje odmawiać błogosławieństwa. Trzebaż się spierać o to, jak ma być: gdy kto już kupił, a teraz znów kupuje, ażeby podzielić się z tobą zdaniem R. Jehudy, że nawet w tym wypadku nie trzeba odmawiać błogosławieństwa. Zgodny pogląd jest mu milszy."

Sądzimy, że czytelnicy będą nam bardzo wdzięczni za przytoczenie tego *curiosum*, które daje charakterystykę dostateczną treściwości, głębi i jasności rozpraw rabinicznych. Mógłby kto myśleć, żeśmy taki ustęp z trudem wyszukali. Broń Boże! Jestto wyjątek pierwszy lepszy; na każdej stronicy Talmudu znajdzie czytelnik podobne osobliwości.

Drugi oddział Miszny z tytułem *Moed* (=„Święta"), rozpada się na 12 traktatów: *Szabbat* o wypoczynku sobotnim; *Eruwin* („połączenia") o fikcyjnem połączeniu miejscowości dla swobodnego ruchu w so-

botę; *Pesachim* („Pascha") o święcie Paschy i baranku paschalnym; *Szekalim* o pogłownym podatku półszekelowym na rzecz świątyni; *Joma* o „dniu oczyszczenia" czyli o dniu sądnym; *Sukka* o święcie „Kuczek"; *Beca* (=„jajko") albo *Jom-Tow* o pracach zabronionych lub dozwolonych w święto. Za tytuł tego traktatu służy wyraz, od którego traktat się zaczyna, tj. „Jajko". *Rosz-ha-Szana* (= „nowolecie") o święcie „nowego roku", *Taanit* „o postach"; *Megilla* (= zwój) o czytaniu księgi „Ester" podczas świąt *Purim; Moed Katan* (=mały Moed) o dniach powszednich, mających charakter świąteczny podczas Paschy i Kuczek, i wreszcie *Chagiga*, o ofiarach podczas świąt powyższych.

Dla przykładu przytaczamy parę wyjątków z traktatu o sabbacie, który obwarowany został przepisami, doprowadzonemi do ostatnich granic absurdu. Oto początek traktatu, podług Goldschmidta:

„**Miszna** (Roz. I u Gold. T. I str. 323): Wynoszenie podczas sabbatu odbywa się w dwojaki sposób, który jest czworaki dla osób będących wewnątrz, i w dwojaki sposób, który jest czworaki dla osób będących zewnątrz. Jakto? Gdy np. biedny stoi na zewnątrz, a właściciel domu wewnątrz i gdy ubogi, wyciągnąwszy swą rękę ku wnętrzu, włoży coś w rękę gospodarza, lub z niej coś weźmie i wyniesie, to ubogi jest winien, a właściciel domu—niewinny. Jeśli gospodarz wyciągnie rękę na zewnątrz i włoży coś w dłoń ubogiego, lub z niej coś weźmie i wyniesie, to gospodarz jest winien, a ubogi niewinny. Jeśli ubogi wyciągnie swą rękę do wnętrza, a gospodarz coś z niej zabierze lub coś w nią włoży, a tamten wyniósł na zewnątrz to, co włożone—to obaj są wolni od winy. Jeśli gospodarz wyciągnie swą rękę na zewnątrz, a ubogi weźmie z niej coś, lub coś w nią włoży, przyczem tamten weźmie to do wnętrza—to obaj niewinni." **Miszna** (II, 5, fol. 29 b): „Gdy kto zgasi światło z obawy przed Nie-Żydem, rozbójnikiem lub złym duchem, lub żeby chory zasnął, — jest wolny od kary; jeśli jednak zgasi lampę dla oszczędzenia oleju lub knota—jest winien. R. Jose uwalnia go w każdym wypadku, za wyjątkiem oszczędności knota, gdyż przez to wytwarza się kopeć"

Miszna (III, 6): „Nie wolno stawiać naczynia pod lampą dla zbierania kapiącego oleju, gdy jednakże było tam ono w dzień postawione—to wolno, byle z tego oleju nie korzystać, gdyż on nie był przygotowany". **Miszna** (X, 6 fol 95 b). Gdy kto wyrywa roślinę z doniczki przedziurawionej—jest winien,



Synagoga w Regensburgu

gdy z nieprzedziurawionej—nie winien. R. Simon uwalnia od kary w obu wypadkach." **Miszna** (XI, 4 fol. 100 b): Gdy kto rzuci jaki przedmiot na odległość czterech łokci, a on potoczy się po za tę granicę—jest winien; jeśli zaś przedmiot,

rzucony poza granicę 4 łokci, potoczy się z powrotem wewnątrz tej granicy — ten, kto rzucał, winien". **Miszna** (XI, 6). „Gdy kto coś rzucił i już po wypadnięciu przedmiotu z ręki przypomniał sobie, że to sabbat, lub gdy ten przedmiot schwytał ktoś inny, albo pies, albo uległ spaleniu — rzucający wolny od kary. Gdy kto coś rzucił z zamiarem skaleczenia człowieka lub zwierzęcia, a przypomniał sobie, zanim skaleczenie nastąpiło, że to sabbat—jest wolny. Albowiem obowiązuje taka zasada, że winni są ofiary za grzech ci wszyscy, których czynność zarówno na początku, jak na końcu była dokonana przez zapomnienie o sabbacie. Jeśli zaś początek dokonany został przez zapomnienie, a koniec przy świadomości o sabbacie lub odwrotnie—nie ma winy". **Miszna** (XII, 4): „Kto, zapomniawszy o sabbacie, napisze dwie głoski — winien. Kto atramentem, proszkiem, farbą, gumą, czernidłem lub czemkolwiek, co ślad zostawia, rysuje na dwu deskach kątowych, lub na dwu stronach książki, które do siebie należą - winien. Kto pisze na ciele własnem—winien. Kto własne ciało tatuuje, podług R. Eliezera, ma złożyć ofiarę za grzech, podług mędrców—nie winien. Ko pisze napojem, sokiem owocowym, lub pyłem drożnym, lub jakimkolwiek innym przedmiotem, który śladu nie pozostawia—nie winien. Kto pisze odwrotną stroną ręki, nogą, ustami, łokciem, lub gdy obok istniejącej już głoski napisze drugą, albo pociąga po głosce już napisanej, lub też, mając zamiar napisać *Heth*, napisze *Zajin*, albo też napisze jednę głoskę na ziemi —drugą na podłodze, albo na dwu ścianach domu, albo na dwu kartkach książki, które do siebie nie należą — jest wolny. Kto napisze jednę literę jako skrócenie (całego wyrazu) jest, podług R. Jehosua b. Bethera winien—podług mędrców—niewinien.

Ale chyba dosyć tych bredni. Pomimo, że jedna z Miszn tego traktatu wyszczególnia 39 czynności, wzbronionych podczas sabbatu, rabini uważali za stosowne rozwodnić te przepisy w tysiącach zastrzeżeń kazuistycznych, które pozwalają wyznawcy wykrętnie omijać prawo niedorzeczne, jak o tem specyalnie wykłada traktat *Erubim*.

Trzeci oddział Miszny pt.: *Naszim* („Żony"), składa się z 7 traktatów: *Jebamot* („Lewirat") o związku małżeńskim wdowy z bratem zmarłego męża; *Ketubot* o umowie ślubnej; *Nedarim* — o ślubowaniach, zwłaszcza niewieścich; *Nazir* o na-

zareizmie; *Sota*—o żonie podejrzywanej o wiarołomstwo; *Chittin*—o pismach rozwodowych; *Kidduszin* — o zaślubinach.

Z powyższego widzimy, że cały ten oddział traktuje o prawach małżeńskich. Dla przykładu przytoczymy, podług Pereferkowicza, wyjątek z traktatu *Jebamot* o ceremonii rozzucia (*Chalicu*), nadmieniając, że aktu tego dokonywała wdowa, której szwagier nie chciał się z nią żenić, zgodnie z prawami tz. lewiratu, przewidzianego w Deutoronomium [1]).

Miszna: „Zapowiedź o *Chalicy* wykonywa się wobec trzech sędziów, choćby to były osoby prywatne. On (tj. szwagier) i jego niewiasta (tj. wdowa po bracie, której szwagier zaślubić nie chce), przychodzą do sądu. Sędziowie dają mu radę odpowiednią, gdyż powiedziano: „starsi w mieście powinni go wezwać i przekonywać". Ona mówi: Szwagier mój nie chce dźwignąć imienia brata swego w Izraelu, nie chce żenić się ze mną. Sędziowie powtarzają to w języku świętym. Wówczas wdowa podchodzi do szwagra i, zdejmując wobec starszyzny obuwie z jego nogi, pluje w twarz jego tak, żeby ślina była przez sędziego widziana, poczem mówi: tak postępują z człowiekiem, który nie chce dźwignąć domu brata swego". Jeżeli wdowa dokonała chalicy trzewikiem zwykłym, to jej chalica ważna, jeśli zaś dokonała jej pończochą—to nieważna; jeśli uczyniła to sandałem, mającym piętę, to sandał ważny, a jeżeli nie miał pięty—to nieważny; jeśli dokonała chalicy niżej kolana—to ona ważna, jeżeli wyżej kolana—to nieważna. Jeżeli dokonała chalicy sandałem nie należącym do szwagra, lub sandałem drewnianym, albo sandałem lewym na prawej nodze, to jest chalica ważna; jeżeli wykonała chalicę sandałem wielkim, w którym jednakże szwagier chodzić może, albo sandałem małym, który jednak zakrywa większą część jego nogi — to jej chalica ważna (a R. Eliezer uważa ją za nieważną); jeżeli wykonała chalicę na lewej nodze — to chalica nieważna (a R. Eliezer uważa ją za ważną). Jeżeli zdjęła obuwie i splunęła, nie przeczytawszy (słów Prawa), to jej chalica ważna; jeśli

---

[1]) „Wówczas wdowa pójdzie do niego i w obecności starszych zdejmie mu z nogi obuwie i plunie mu w twarz, mówiąc: „tak się postępuje z człowiekiem, którzy nie dba o dom brata swego".

przeczytała i splunęła, lecz nie zdjęła obuwia — to chalica nieważna; jeżeli, zdjąwszy obuwie i odczytawszy, nie—splunęła, to, podług R. Eliezera, jej chalica nieważna, a podług Akiby—ważna."

Tak się to zabawiali Rabini ku sławie i pożytkowi swego ludu!

Czwarty oddział Miszny pt. *Nezikin* („uszkodzenia“), obejmujący prawo Żydów cywilne i kryminalne, składa się z 10 traktatów: *Baba Kama* („część 1-a“, właściwie „drzwi“ „brama") zawiera przepisy o krzywdach i stratach; *Baba Mecja* („część średnia“) o rzeczach znalezionych i umowach handlowych; *Baba Batra* („część ostatnia") o prawach normujących życie społeczne; *Sanhedrin* o instytucyach sądowych i o karach kryminalnych; *Makkot* o karze cielesnej, *Szebuot* o przysiędze; *Edujot* „świadectwa") jest zbiorem praw podaniowych i przepisów stwierdzonych przez mistrzów prawa; *Aboda Zara* o pogaństwie i poganach; *Abot* albo *Pirke-Abot* „Zdania ojców", tj. głównych nauczycielów; *Horaiot* („postanowienia") o następstwach nieprawidłowych postanowień, uchwalonych przez powagi religijne. Najsłynniejszym i najczęściej eksploatowanym traktatem tego oddziału jest *Pirke-Aboth* („Zdania Ojców.") Są tu po większej części zdania moralne, nauki o bojaźni bożej, mądrości, obyczajności itp., choć przytrafiają się także sentencye treści kosmologicznej, historycznej, psychologicznej i mistycznej. Język tego traktatu jest ścisły, poważny, nigdy krasomówczy, rzadko obrazowy lub poetyczny. W całokształcie tej księgi, na którą składało się wielu autorów, nie widać żadnego systemu, żadnej jednolitości; są tu jedynie zdania luźne, będące wyrazem doświadczenia życiowego ich twórców, którzy głównie traktowali o stosunkach ludzi względem siebie, a niekiedy o całej ludzkości. Naturalnie, pomimo braku planu w tym zbiorze zdań, który się kształtował w ciągu wielu wieków, wszystkie te zdania i przy-

powieści płyną z monistycznych i biblijnych światopoglądów. Przytaczamy wyjątki z tego traktatu w przekładzie własnym podług S. Kristellera, gdyż tłómaczenie polskie D. Neufelda ma szatę nie dość poprawną:

„Jose ben Jochanan z Jerozolimy mawiał: niech dom twój będzie otwarty dla każdego; niechaj biedni będą twoimi domownikami; nie rozmawiaj wiele z kobietą. Jozue b. Perachiach mawiał: wyszukaj sobie nauczyciela, zdobądź sobie druha i sądź ludzi z dobrej strony. Juda b. Tabbai mawiał: będąc sędzią, nie stań się obrońcą, a dopóki strony stoją przed tobą, uważaj obie za winne; skoro jednak, przyjąwszy wyrok, odejdą, możesz obie strony uważać za niewinne. Szamajach mawiał: miłuj pracę, odpychaj żądzę panowania i nie narzucaj się możnym. Hillel mawiał: kto żądny sławy—pokutuje za nią, kto nie czyni postępów—cofa się; kto nie zdobywa wiedzy — nie wart, że żyje; kto się wiedzą posługuje dla własnych korzyści—zginie itd.".

Poprzestajemy na tych kilkunastu aforyzmach z tego cennego traktatu, przytoczyliśmy bowiem sporo sentencyj, mówiąc o Tannaitach i Amoraitach, a podamy za chwilę *pokłosie* aforyzmów z całego Talmudu.

Natomiast przytoczymy, podług Pereferkowicza, ciekawy ustęp z traktatu *Sanhedrin* o procedurze sądowej, która była bardzo humanitarna:

„Na czem polega różnica pomiędzy sprawami z odpowiedzialnością majątkową a sprawami z odpowiedzialnością karną? Sprawy cywilne podlegają wyrokowi trzech, a kryminalne—23 sędziów; tamte zaczynają się zarówno od uniewinnienia — jak od potępienia — te zaczynają się tylko od uniewinnienia — nigdy od potępienia. Pierwsze decydują się przewagą jednego sędziego tak przy uniewinnieniu, jak przy potępieniu, drugie decydują się przewagą jednego przy uniewinnieniu, a dwóch—przy potępieniu. W sprawach cywilnych zmienia się wyrok (w razie omyłki) zarówno na uniewinniający, jak na potępiający; w sprawach kryminalnych — zmienia się wyrok tylko na uniewinniający, nigdy na potępiający. W sprawach cywilnych nawet uczniowie mogą składać dowody tak na uniewinnienie, jak na potępie-

nie; w sprawach karnych wszyscy składać mogą dowody uniewinniające, lecz nie wszyscy (np. uczniowie) mogą świadczyć potępiająco. W sprawach majątkowych sędzia, który się orzekł za potępieniem, może później głosować za uniewinnieniem lub odwrotnie; w sprawach kryminalnych – kto potępiał, może następnie uniewinniać, lecz kto się raz orzekł za uniewinnieniem, już nie może głosować za potępieniem. Sprawy majątkowe rozpoznają się we dnie, a kończą się w nocy; sprawy kryminalne rozpoznają się i kończą we dnie. W sprawach cywilnych wyrok zapada w tym samym dniu, bez względu na to, czy uniewinnia, czy potępia; w sprawach karnych wyrok uniewinniający zapada w tym dniu, ale potępiający—tylko nazajutrz; z tej racyi sąd nie działa ani w piątek, ani w przeddzień święta. Do rozbioru spraw cywilnych, wszyscy są zdolni; do kryminalnych — tylko kapłani, lewici i tacy Żydzi, którzy mają prawo spokrewnić się z kapłanami."

Oddział piąty Talmudu p. t. *Kodaszim* („świątynia") składa się z 11 traktatów: *Sebachim* o składaniu ofiar rzezanych; *Menachoth* o ofiarach zbożowych; *Chullin* o rytualnem zabijaniu zwierząt do codziennego użytku; *Bechoroth* o składaniu kapłanom zwierząt pierworodnych; *Arachin* o wykupie tych, którzy się Bogu poświęcili; *Temura*, o zamianie rzeczy poświęconych Bogu; *Keritoth*, o czynach, powodujących „wyświecenie z narodu"; *Meila*, o występnem eksploatowaniu świątyń; *Tamid*, o ofiarach codziennych, rannych i wieczornych, tudzież o służbie świątyni; *Middot*, opisanie świątyni; *Kinnim*, o składaniu na ofiarę synogarlic i gołębi.

Wreszcie oddział VI Talmudu, p. t. *Teharoth* („czystości") złożony jest z 12 traktatów: *Kelim*, o rytualnej nieczystości statków domowych, odzieży it. p.; *Ohalot*, o rytualnej nieczystości mieszkań; *Nehaim*, o ludziach, odzieży i mieszkaniach zarażonych; *Para*, „oczerwonej krowie" i używaniu popiołu z niej do oczyszczania; *Teharoth*, o drugorzędnych stanach nieczystości, kończących się z zachodem słońca; *Mikwaot*, o basenach, odpowiednich do oczyszczenia; *Nidda* (tym traktatem kończy się Talmud Jerozolimski w przekładzie Schwaba, a należy do oddziału IV), o nie-

czystości, pochodzącej z ustroju płci żeńskiej; *Machszirin*, o płynach, czyniących przedmioty (pokarm, nasiona i t. p.) podległemi nieczystości; *Zabim*, o nieczystości spowodowanej obcowaniem z ludźmi gnijącymi; *Tebul-Jom*, o człowieku nieczystym, który się we dnie zanurzył w wodzie, a przebywał w stanie nieczystym do zachodu słońca; *Judajim*, o nieczystości i oczyszczaniu rąk; *Ukcin*, o podleganiu nieczystości pewnych części owoców: jak łupin, pestek i t. p.

Już same tytuły traktatów, składających Talmud i podana w krótkich wyrazach treść ich, świadczą wymownie, że ogromna większość zawartości Talmudu ma dla Żydów dzisiejszych znaczenie tylko historyczne.

Wspominaliśmy w swojem miejscu, że zbiór pokrewny Misznie stanowi *Tosefta*, będąca jej „uzupełnieniem". Zawiera ona wiele postanowień, które z różnych powodów nie weszły do Miszny, a także liczne wyjaśnienia i szczegóły, dotyczące postanowień tej księgi. Podług jednych hebraistów są tu resztki halachicznych kompilacyj, których autorami byli: Akiba, Meir, Nehemia, Chija, Oszaja, Bar Kappara i t. d., podług innych zaś, (Zuchermandel), Tosefta zawiera dzieło starych Boraith z epoki Tannaitów i Amorytów, a także nauki i postanowienia Amoraitów późniejszych szkoły babilońskiej. Bądź co bądź, *Tosefta*, której dzisiejsza redakcya pochodzi z V lub VI w., ma wielkie znaczenie przy badaniu Halachy, gdyż przedstawiając nam w rozprawach uczonych cały proces jej powstawania, uwidocznia jasno rozwój nauki halachicznej. Jako taka, „Tosefta" stanowi rzeczywiste uzupełnienie i wzbogacenie Miszny, a jest też zarazem, z punktu widzenia językowego i starożytniczego, ważnem dziełem źródłowem do literatury żydowskiej, gdyż historyk i jeograf znachodzą tutaj przeróżne wiadomości cenne, których gdzieindziej nie znajdą. Najlepsze wydanie Tosefty sporządził Zuckermandel na podstawie rę-

kopisów erfurtskich i wiedeńskich. (Pasewalk, 1880). Tosefta dzieli się na traktaty, odpowiadające traktatom Miszny, z których brakuje tylko czterech: Abot, Tamid, Middot i Kinnim. Tosefta—pisze Pereferkowicz—znajduje się w ścisłej zależności od Miszny, której postanowienia stara się dopełnić, rozwinąć, ograniczyć, poprawić i wyjaśnić. Z charakteru swego jest ona Gemarą w języku żydowskim tak niezrozumiałą bez Miszny, jak Miszna, w wielu razach, jest niezrozumiała bez Tosefty. Z tej też racyi autor wspomniany, tłómacząc Misznę na język rosyjski, przekłada zarazem i Toseftę.

Przytaczamy dla próby, w przekładzie naszym podług Dra J. Fürsta, wyjątek z Tosefty (Trak. *Pea*, rozdz. IV) o dobroczynności króla Munbaza.

„Niegdyś król Munbaz (w Assyryi) podczas lat głodowych rozdał wszystkie swoje skarby ubogim. Wówczas bracia monarchy rzekli do niego: „Ojcowie twoi zebrali skarby, zwiększając spuściznę swych ojców, a ty chcesz zaprzepaścić wszystkie skarby i swoje i przodków swoich?" Król odpowiedział: „Ojcowie moi gromadzili skarby dla ziemi, ja je gromadzę dla nieba, podług przysłowia: „wierność wytryska z ziemi, a dobroczynność z nieba". Ojcowie moi gromadzili skarby w tem miejscu, z którego mogą być przez ludzi zrabowane; ja zaś gromadzę skarby w tem miejscu, z którego nie mogą być zrabowane przez ludzi, podług przysłowia: „sprawiedliwość i prawo są podporą tronu twojego, miłość i wierność stają przed twoim obliczem". Ojcowie moi gromadzili bogactwa, które nie przynosiły żadnych owoców, a ja zebrałem skarby, które owoc przynoszą, zgodnie z przysłowiem: „powiedzcie sprawiedliwemu, że idzie mu dobrze; będą spożywali owoce swych czynów". Moi ojcowie zbierali skarb w pieniądzach, a ja je zbieram w duszach, podług przysłowia: „owoc sprawiedliwego jest drzewem życia, a kto zdobywa dusze—jest mędrcem". Moi ojcowie zbierali dla innych, a ja zbierałem dla siebie, podług przysłowia: „będzie ci to jako sprawiedliwość policzone". Moi ojcowie zebrali skarb dla tego świata, a jam go zbierał dla świata przyszłego, zgodnie z przysłowiem: „sprawiedliwość twoja uprzedzi cię, a chwała wiekuistego przygarnie cię".

Główne bogactwo Talmudu, które nigdy nie traci swojej wartości, stanowią jego aforyzmy, jego sentencye przysłowiowe, będące kwiatem mądrości żydowskiej, wyrosłym na niwie życia religijnego i praktycznego. Oto zapowiedziane wyżej „pokłosie" takich aforyzmów, zebrane z roli talmudyczno-midraszowej:

„Zanim jeszcze otrząśniesz pył z nóg swoich, puść swój towar (*Pesach.* 112). Dopóki masz władzę nad synem — ożeń go (*Kid.* 30). Miłość podnosi równowagę, nienawiść — zniża (*Sanhed.* 105). Miłość interesowna znika wraz z interesem, bezinteresowna — jest niezniknoma (*Abot Sek.* 5). Ten jest rzeczywiście bogaty, kto poprzestaje na tem, co ma (*Sabbat* 25 i *Aboth sek.* 4). Lew nie jest zuchwały, gdy żyje słomą, lecz gdy je mięso (*Berach* 32). Spokój znajduje człowiek tylko przy pierwszej żonie (*Sanh.* 22). Nikt nie może odebrać człowiekowi tego, co mu przeznaczyło niebo (*Joma* 3). Co innego jest powtórzyć swoje zadanie 100-a 101 razy (*Chagiga* 9). Ubóstwo ducha jest prawdziwem ubóstwem (*Nedarim* 41). Lepiej jeść cebulę i być spokojnym — niż gęś i kury, a być niewolnikiem podniebienia (*Pesah.* 114). Nie wyróżniaj jednego z dzieci z pośród innych (*Sabbat.* 10). Jeśli kto powie: pracowałem nad nauką, a nic nie umiem — nie wierz mu; gdy powie: zdobyłem wiedzę bez pracy—nie wierz mu, ale kto powie: cel swój osiągnąłem pracą — musisz mu wierzyć (*Megilla* 6). Grzechem jest oszukiwać kogokolwiek, choćby poganina (*Chullin* 94). Lekarz, który, nic nie kosztuje — nic nie wart (*Baba Kamma* 85). Biedaków, ślepych, trędowatych i bezdzietnych trzeba uważać za umarłych (*Nedarim* 64). Nieznośni są dla każdego: nędzarz dumny, starzec pożądliwy, bogacz, udający biedaka i zwierzchnik żądny panowania (*Pesah* 113). Choćby mirt stał pośród cierni — jest mirtem (*Sanh.* 44). We własnej siedzibie—wystarcza opinia; na obczyznie—strój czyni człowieka (*Sabb.* 145). Na czele wszystkich przyczyn chorób stoi krew; na czele wszystkich lekarstw—wino (*Baba Bathra* 58). Wprzód sam się popraw — zanim innych poprawiać zaczniesz (*Baba Bathra* 60). Sprawiedliwi przedstawiają się po śmierci więksi, niż za życia (*Chullin* 7). Wobec prozelity syryjskiego nie powinieneś mówić pogardliwie o żadnym Syryjczyku aż do 10 pokolenia (*Sanh.* 94). Jednemu na tysiąc powierzaj swą tajemnicę (*Jebam.* 63). Trzy istoty są sobie przyjazne: cudzoziemcy, niewolnicy i kruki (*Pesah.* 112). Trzymaj się tego, komu szczęście sprzyja (*Pesah.* 112). Kto jałmużnę daje biednym

publicznie—jest grzesznikiem (*Chagiga* 4). Mędrzec jest lepszy od proroka (*Baba B.* 12). Zarozumiałość jest panowaniem bez korony (*Sanh.* 105). Jeżeli milczenie przystoi mędrcowi — o ileż bardziej głupcowi (*Jeroz. Pesah.*). Kto całą uczoność swoją zawdzięcza jednemu nauczycielowi—nie będzie miał z niej owoców błogosławionych (*Abod i Sara* 19). Im człowiek większy — tem namiętności większe (*Sukka* 52). Kto czyni za wiele — czyni za mało (*Sanh.* 29). Kto z dwóch kłócących się wprzód zamilknie—ten z pewnością jest pochodzenia lepszego (*Kidd.* 71). Nie ma biedniejszego stworzenia od psa i bogatszego — od świni (która wszystko zje) *Sabb.* 157). Zejdź o jeden stopień niżej dla wybrania żony; wstąp o jeden stopień wyżej, ażeby wybrać sobie przyjaciela (*Jebam.* 63). Fałszywymi świadkami pogardzają ci nawet, którzy ich wynajęli (*Sanh.* 29). Popraw się na dzień przed śmiercią (*Sabb.* 153). Trzem rodzajom ludzi nikt nie okaże współczucia, gdy się żalą: pożyczającym pieniędzy bez świadków, zawojowanym przez żony i siedzącym na miejscu swego niepowodzenia (*Baba Mezia* 75). Bądź raczej przeklętym, niż przeklinającym (*Sanh.* 48). Mąż ogląda się zwykle za żoną, ale nie żona za mężem (*Kidd.* 7). Uczoność zdobywa się szybciej w obcowaniu z uczonymi, niż przez studya teoretyczne (*Berach.* 7). Bardziej godny szacunku jest ten, który żyje z pracy własnej, niż ten, który jest tylko bogobojnym (*Berach.* 8). Wszystko przychodzi od Boga - tylko nie bojaźń boża (*Ber.* 32). Człowiek powinien dziękować Bogu zarówno za dobre, jak za złe (*Ber.* 34). Łatwiej być powinno człowiekowi rzucić się w piec ognisty, niż pohańbić publicznie swych najbliższych (*Ber.* 43). Większą jest zasługą pożyczać, niż dawać jałmużny, a największą—pomagać każdemu przez współudział w handlu (*Sab.* 6). Ze wszystkich rzeczy, które Bóg stworzył na świecie, nie ma ani jednej bezcelowej (*Sab.* 77). Uczony im starszy — tem mądrzejszy; ale nieuk im starszy tem głupszy (*Sab.* 154). Oddaj Bogu duszę tak czystą, jak On ci ją dał (*Sab.* 152). Wielkość ucieka przed tym, kto ją ściga, a szuka tego, kto jej unika. Ciągła myśl o przedmiocie grzechu jest szkodliwsza niż grzech (*Joma* 29). Gdy człowiek grzech spełniany powtarza—uważa go już za coś dozwolonego (*Joma* 75). Zła skłonność jest naprzód podróżnym, później gościem, a w końcu panem domu (*Sukka* 52). Kto zdobywa wiedzę, a nie szerzy jej—podobien jest myrtowi na pustyni, z którego nikt nie korzysta (*Rosz Haszana* 23). Wiele nauczyłem się od swoich nauczycielów, więcej od towarzyszów, a najwięcej od swoich uczniów (*Tanith* 7). Dla potraw smacznych zawsze ciało ma miejsce (*Megilla* 16). Oko i serce są dwoma pośrednikami grzechu (*Berach* 4). Strażnikami miasta są tylko jego nauczyciele (*Chag.* 78). Spiesz się z kupnem ka-

wałka ziemi, zwlekaj z zaślubieniem kobiety (*Jecham.* 63). Nie wydziedziczaj nigdy żadnego ze swoich synów, chociażby złego, na korzyść dobrych, gdyż nie można wiedzieć, ja-



Srebrny ołtarz Thory z XVII w.
(Muzeum Cluny w Paryżu).

kie on potomstwo wychowa (*Ketub.* 53). Nikt nie powinien sądzić ani przyjaciela, ani wroga, albowiem równie jest ciężko szkodzić pierwszemu, jak pomagać drugiemu (*Ketub.* 105). Kto ma wstydliwość — nie grzeszy łatwo. Gdy masz

w sobie coś nagannego — czemprędzej sam o tem uprzedź (*Bab. Kam.* 92). Bądź zawsze pośród ciemiężonych — nigdy pośród ciemiężców (*Bab. Kam.* 93). W rzeczach prawnych halerz wart tyle, co setka (*Sanh.* 8). Wszyscy ludzie są workami próżnemi; dobrze tym, którzy je prawem wypełnią (*Sanh.* 99). Kto się powołuje na zasługi własne, ten się czyni zależnym od zasług innych ludzi (*Berach.* 10). Pies może przez lat 7 być w miejscu obcem i ani razu nie zaszczeka (*Erub.* 61). Jerozolima tylko dlatego była zniszczona, że jej mieszkańcy trzymali się zanadto litery prawa (*Bab. Mez.* 30) Jeśli twój ojciec i twój nauczyciel potrzebują pomocy, powinieneś wprzód pomódz nauczycielowi, a potem ojcu, gdyż ten dał ci życie ziemskie, nauczyciel zaś, dając ci mądrość, zabezpieczył świat przyszły (*Baba Mecia* II,11). Jeśli nasycasz namiętność—powraca jeszcze bardziej zgłodniała; jeśli ją głodzisz — usypia (*Sukka* 5, b). O przymiotach swoich mów cicho, o wadach—głośno (*Sota* 3, b). Nieszczęście dla pokolenia, które sądzi swych sędziów (*Mid. Rab.* do ks. Ruth § 1). Powiedz o sobie: nie chcę ani twego miodu, ani twego żądła (*Midr. Rab.* do „Liczb" § 20) Szanuj swego lekarza, zanim będziesz potrzebował jego pomocy (*Taanith* III). Jeśli król każe ci rozwalić górę — bierz się do dzieła bez najmniejszej uwagi (*Baba. Bat.* 3 b). Jeśli kto jest mądrym - to pięknie, jeśli kto pochodzi z rodziny dobrej i jest mądry—to bardzo pięknie; ale kto pochodzi z dobrej rodziny, a jest głupcem — niech go ogień pochłonie (*Menach.* 53a). Kto zasługuje na miano mądrego? Człowiek przewidujący (*Tamid.* 3a). Ten jest bogaty, kto ma żonę cnotliwą (*Sabb.* 25 b.) Modlitwa jest kultem serca (*Taanith* 2) Gdyby zabito namiętności—świat by zginął (*Joma* 69 b) Nikt nie grzeszy na cudzą korzyść (*Baba Mecia* 5 b). Dopiero w 25 roku życia zaczyna się być człowiekiem (*Midr. Jalkut* do Ex. § 167). Bóg nie karze człowieka za wyrazy, które mu boleść wyrwała (*Baba Bathbra* 16 b). Świat jest podtrzymywany przez czysty oddech dzieci, które chodzą do szkoły (*Szabb* 119 b). Kądziel jest jedyną nauką, która przystoi kobiecie (*Joma* 66 b). Najlepsza z żon jest ta, która spełnia wolę swego męża (*Midr. Jalkut do Sędź.* § 42). Nie usiłuj uspokajać człowieka, który jest w pierwszym napadzie gniewu (*Berachotch* 7 a). Nie należy wydawać córki bez jej zgody (*Kidd.* 2 b). Zbyteczną jest rzeczą stawiać pomniki sprawiedliwym, same ich czyny zdobędą pamięć potomności (*Szek. lim* II, VII). Ten, kto się rumieni wobec samego siebie, nie jest podobien temu, który się rumieni wobec innych (*Taanith* 15 b). Uważaj swój żołądek za podzielony na trzy części: wypełnij dwie pokarmem i napojem, a trzecią pozostaw próżną (*Gittin* 70 a). Jeżeli kto odbył pokutę — nie przypominaj mu dawnych błędów (*Baba*

Mecia 4, 10). Uczony, choćby był bękartem, ma pierwszeństwo przed głupim arcykapłanem (*Haraioth* III, 8). Nie wolno człowiekowi zasiąść do jadła, dopóki nie nakarmi swych bydląt (*Berach* 40 a). Choćby nawet bramy modlitwy były zamknięte, wrota łez pozostałyby zawsze otwarte (*Berach.* 32 b). Nawet w chwili największego niebezpieczeństwa nie pozbywaj się nigdy godności własnej (*Sanh.* 92 b). Nie powierzaj swych tajemnic płaszczyznom, które są otoczone pagórkami (*Midr. Rabb. do Gen.* § 74). Młoda dziewczyna, która przepędza cały swój czas na modlitwie, wdowa, która nic nie robi, tylko odwiedza swych sąsiadów, i młodzieniec pretensyonalny stanowią klęskę świata (*Sotah* 22). Dla mężczyzny, którego zabiły kobiety, nie ma ani sędziego, ani sprawiedliwości (*Baba Mecia* 97). Praca jest wyższa od pobożności próżniaczej (*Berachoth* 8). Żuj dobrze swój pokarm, a uczujesz go aż w piętach (*Sabb.* 152). Kto pożycza pieniądze na procent zbyt wysoki, gubi swój majątek i innych (*Midr Rabbah do Lewit.* § 3). Jeżeli nie masz mądrości—cóż masz? Jeżeli posiadasz mądrość—czegóż ci brakuje (*Midr. Rabb. do Levit* § 1). Wszystko zależy od kobiety (*Midr. Rabb. do Gen.* § 17). Serce zależy od sakiewki (*Terumoth* VIII, X). Nawet niebo sprzyja śmiałości; jest ona królestwem bez korony (*Sanh.* 105). Mędrzec jest wyższy od króla, bo gdy umrze — nie może być przez nikogo zastąpiony, króla zaś każdy może zastąpić (*Midr. Rabb. do Liczb* § 6). Osioł marznie nawet w lipcu (*Sabb.* 53). Lekarz najlepszy zasłużył na piekło (*Kidd.* IV, 14). Jeżeli dwa wozy naładowany i próżny zderzą się, próżny musi runąć (*Sanh.* 32)."

Podawszy kilka próbek Gemary dyalektycznej, a następnie powyższe pokłosie z Gemary gnomologicznej, musimy jeszcze dla uzupełnienia obrazu podać kilka przykładów Gemary w dziedzinie bajek, przypowieści, alegoryj i t. p.:

„Czy to możliwe, żeby syn, dając ojcu jadło wyborne, zasłużył na piekło? I czy to możliwe, żeby syn, poleciwszy ojcu obracać koło młyńskie, zasłużył na raj? Pewien dał ojcu do jedzenia kury tłuste. Zapytany pewnego razu przez ojca, zkąd je wziął, syn odpowiedział: jedz, stary, i milcz, gdyż psy również jedzą i milczą. Więc też syn odziedziczył piekło. Inny syn, który się zajmował obracaniem koła młyńskiego, otrzymawszy rozkaz dostawienia człowieka do

służby królewskiej, rzekł do ojca: Idź i pracuj przy młynie, bo gdy przyjdą zniewagi i baty, lepiej, że ja je odcierpię, niż żebyś ty cierpiał. Więc raj był udziałem syna" (Gem. Jer. Pea I, 1 fol 3 a).

A oto jedna z alegoryj:

„Czterech poszło do raju: Ben Asai, B. Soma, Acher i rabbi Akiba. B. Asai spojrzał — i umarł; o nim to powiedziano: „cenna w oczach Stwórcy śmierć pobożnego." B. Soma spojrzał i utracił zmysły; o nim to powiedziano: „gdyś znalazł miód, zjedz, ile potrzeba, abyś się nie przesycił aż do wymiotów." Acher zniszczył młode rośliny, a tylko sam R. Akiba wrócił spokojnie" (Chagiga Fol 14 a).

Wünsche dowodzi, że pod owym rajem rozumieć należy spekulacyę filozoficzną, która pod wpływem greckim gubiła duchy mniej silne, odrywając je od wiary ojczystej.

A oto jedna z sag:

„Lubo żaden człowiek nie wie o grobie Mojżesza, jednak rząd perski chciał go odkryć. Gdy poszukiwacze stanęli już na szczycie góry Nebo, zdawało im się, że na dolinie, którą ztamąd widzieli, jest grób Mojżesza. Podzielili się więc na dwie grupy, z których jedna została na górze, a druga pobiegła na dolinę. Tym na górze zdawało się, że grób był na dolinie, a tym z doliny zdawało się, że grób był na górze. Tym sposobem grobu Mojżesza nie znaleziono" (Sota Fol 14 a).

A oto parę moralnych przypowieści:

„Szymon b. Szatah handlował lnem. Dla ulżenia mu w jego zajęciach, uczniowie kupili mistrzowi u jednego z Saracenów osła, na którego uprzęży znaleziono perłę kosztowną. Zawiadomiwszy o tem swego nauczyciela, wyrazili radość, że odtąd będzie on mógł prowadzić życie spokojne. „A to w jaki sposób?"—zapytał mistrz. „W bardzo prosty—odpowiedzieli uczniowie.—Kupiwszy u Saracena osła, znaleźliśmy na nim perłę." „A czy właściciel osła wiedział o tem przy sprzedaży?" — zapytał nauczyciel. „Nie wiedział" — brzmiała odpowiedź. „To odszukajcie go i zwróćcie mu per-

lę. Czyż poczytujecie Szymona b. Szataha za barbarzyńcę? Jemu przyjemniej usłyszeć słowa: niech będzie wysławiony Bóg Szymona b. Szataha, niż posiadać wszystkie skarby całego świata..."

„R. Samuel przybył pewnego razu do Rzymu. Zdarzyło się, że cesarzowa, zgubiwszy wówczas jakieś klejnoty, kazała wszędzie ogłosić, że kto znajdzie zgubę i zwróci ją w ciągu miesiąca — otrzyma nagrodę, po upływie zaś tego terminu będzie stracony. Zdarzyło się, że ową zgubę znalazł Samuel, który, nie kwapiąc się z odniesieniem klejnotów cesarzowej, oddał je po upływie terminu. Na pytanie cesarzowej, czy znane mu było jej ogłoszenie, odpowiedział twierdząco. „Dlaczego więc nie zwróciłeś mej zguby wcześniej — spytała cesarzowa — jeno czekałeś do upływu miesiąca?" „Dlatego — odpowiedział Samuel — abyś nie myślała, żem zwrócił zgubę ze strachu przed karą, gdy ja działam wyłącznie ze strachu przed Bogiem."

Przytoczymy nakoniec wiązkę bajek z Gemary babilońskiej:

„Rabba bar Chana opowiadał: Ja sam widziałem gazelę, która, mając dzień dopiero, była tak wielka, jak góra Tabor. A jak wielka jest góra Tabor? Cztery mile. Szyja jej miała 3 mile, a miejsce, na którem spoczywała głowa gazeli, wynosiło półtory mili. Gdy się wypróżniła, nawóz zatamował Jordan. Raba bar Chana opowiadał dalej: Sam widziałem pewnego razu żabę tak wielką, jak wieś Akra w Hagranii? Jak wielka ta wioska? 60 domów. — Wówczas przyczołgał się wąż morski i pochłonął żabę, poczem przyleciał kruk i połknąwszy węża, usiadł na drzewie. Wyobraźcie sobie, jak wielka być musiała siła tego drzewa! Rab Papa bar Samuel rzekł: gdybym tam nie był, nigdybym w to nie uwierzył. R. b. Chana opowiadał dalej: Płynąwszy pewnego razu okrętem ujrzałem rybę, w której nozdrzu zjawił się mały robaczek i zabił ją. Woda, poniósłszy rybę, wyrzuciła ją na brzeg, wskutek czego 60 miast było zniszczonych, 60 miast jadło jej mięso, a 60 miast nasoliło resztę mięsa ryby, wypełniając 300 beczek tłustością, wydobytą z jej oka. Wracając po 12 miesiącach, widzieliśmy, że kości owej ryby piłowano dla odbudowania tych miast, które były przez nią zniszczone. R. b. Chana opowiadał dalej: Pewnego razu, płynąc okrętem, ujrzeliśmy rybę, na której grzbiecie leżał piasek, porosły sitowiem. Mniemając, że to kraj suchy, zeszliśmy, żeby na nim piec i gotować. Skoro jednak ogień dopiekł grzbietowi, odwróciła się ryba i bylibyśmy pe-

wno utonęli, gdyby nie blizkość okrętu. R. b. Chana prawił dalej: Pewnego razu, płynąc okrętem, dostrzegliśmy ptaka, który, stojąc w wodzie po kolana, sięgał głową firmamentu. Więc rzekliśmy: skoro tu jest woda nie głęboka, możeby się wykąpać dla ochłody. Lecz wtedy zabrzmiał głos niebieski i rzekł do nas: Nie schodźcie, gdyż tu przed 7 laty cieśla utopił siekierę, która dotychczas na dno nie spadła" i t. d. (*Baba bathra* Fol 73 b).

Ale dosyć tych przykładów, które i tak rozsadziły nadmiernie naszą książkę; czas rzucić okiem na Talmud, jako księgę, w której skrystalizowała się cała umysłowość żydowska w ciągu tysiącolecia.

IX.

Talmud: Teologia i filozofia religijna —Prawodawstwo krymlnalne i cywilne.—Stanowisko niewolników, kobiet, am-haarez'ow i inowierców.—Nauka.

Pomimo wielkiej chaotyczności Talmudu, przepełnionego powodzią dyalektyczną, udało się uczonym wyłonić z tego chaosu pewne grupy faktów, zdań i poglądów, które odtwarzają nam umysłowość żydowską, ich rozwój religijny, społeczny i naukowy. Pierwsze miejsce w tem dziele olbrzymiem zajmuje kult, t. j. formalistyka obrzędowo-religijna, ujęta w mnóstwo przepisów drobiazgowych, martwych, bezdusznych, kazuistycznych. Dla nas przedstawiają interes nierównie głębszy poglądy rabinów teologiczne.

Na szczęście Fer. Wolff, głęboki znawca Talmudu, zdołał ująć w pewien całokształt jasny i organiczny zasadnicze idee teologii żydowskiej, którą tu w zarysie przedstawimy. Pierwotnie Thora, będąca objawieniem, w którem Bóg zamknął wszystko, co do zbawienia potrzebne, była źródłem życia

i dóbr najwyższych. Kochając Thorę nadewszystko, Izraelita pobożny musiał o niej pamiętać zawsze, bo mu ją przypominały znaki widome: *Citsith*, *Tefillin* i *Mesusa*, które już znamy. Posłuszeństwo Thorze, czyli prawu, jest religijnością w znaczeniu bezwzględnem i jej formą jedyną we wszystkich czasach. Po zniszczeniu świątyni służbę ofiarną *(Aboda)* zastąpiło badanie Thory przez uczonych, a miano człowieka religijnego w ścisłem znaczeniu tego słowa mógł zdobyć tylko uczeń biegłego w Piśmie nauczyciela *(Talmid chacham* albo *Chaber)*. Kto nie czynił studyów nad Prawem, ten, jako *Am haarez*, nie był nigdy członkiem gminy, posiadającym pełnią praw, gdyż nie z ziemią Izraela i nie z świątynią łączy się po jej upadku obecność Boga, lecz istnieje ona tam tylko, gdzie się Izraelici Thorą zajęli. Stosunek Boga do człowieka nie ma innej podstawy, prócz stosunku ludzkiego do Prawa, ani innej formy, prócz tej, że spełnianie Prawa przynosi zapłatę, a łamanie go—karę. Otrzymawszy Thorę, Izrael stał się „ludem bożym," uprzywilejowanym śród wszystkich ludów nawet po upadku świątyni, gdyż chwała Boga jest wszędy, gdzie Thora panuje. Wszystkie ludy, nie uznające Thory, są wyłączone z planów boskich. Wszelako Thora, będąca najświętszem objawieniem bożem, nie może dla właściwości swoich wejść bezpośrednio w świadomość i życie ludu bez odpowiednich wyjaśnień i uzupełnień, zwłaszcza, że od początku, obok słów bożych, ujętych w Pismo, istniał i wykład jego, który stanowił „Prawo ustne," przekazywane w tradycyi z pokolenia na pokolenie, jako Halacha i Haggada. Skoro tedy prawo podaniowe rozwinęło się z Pisma, to ostatnie więc jest źródłem i prawidłem wszelkiej nauki, jest *norma normans*, gdy podanie stało się *norma normata*. Tamto było objawieniem w formie zamkniętej, podanie zaś podlegało rozwojowi nieustannemu. Pismo przewyższa podania go-

dnością swoją, lecz te ostatnie, jako prawo ustne, mają większą wartość praktyczną. Przyszło więc zwolna do tego, że podług jeroz. Berachothu (I, 6 (3^b) „wyrazy uczonych są cenniejsze, niż słowa Thory," pomimo, że te ostatnie, w przekonaniu Żydów, Bóg sam dyktował Mojżeszowi. To też z czasem nie „Pismo," czyli Thora, ale podania, czyli „Talmud," stały się najważniejszym przedmiotem nauki i jedynym celem każdego Izraelity. Że zaś ze względu na dawne ubóstwianie Thory należało, dla ocalenia pozorów, każde nowe prawo, choćby najgłupsze, wydobyć z Thory, jako praźródła wszelkiej mądrości; przeto kazuistyczne operacye tego rodzaju dokonywały się albo za pośrednictwem 13 *Middoth*, t. j. prawideł hermeneutycznych, albo przez wyszukanie takich wyrazów w Piśmie, które conajmniej posiadały jakiś haczyk pozorny dla zaczepienia na nim wymyślonego przez uczonych przepisu. Za takie haczyki w Piśmie służyły uczonym nawet znaki, głoski, partykuły, stanowisko wyrazów lub połączenie rozdziałów Pisma. Zaprawdę to oszukiwanie samego siebie *par force* było pracą iście męczeńską. Ale praca ta właśnie bezprzykładna przyniosła uczonym władzę potrójną: prawodawczą, sędziowską i nauczycielską.

Starsze pojęcie o Bogu, odzwierciedlone w *Targumim*, stoi bliżej pojęć staro-biblijnych, ale przejawia pewien *monizm* i *transcedentalizm*, który nie dopuszcza żadnej przemiany w życiu Boga, ani nawet przejawiania się w dziejach, wytworzonego przez Stary Testament.

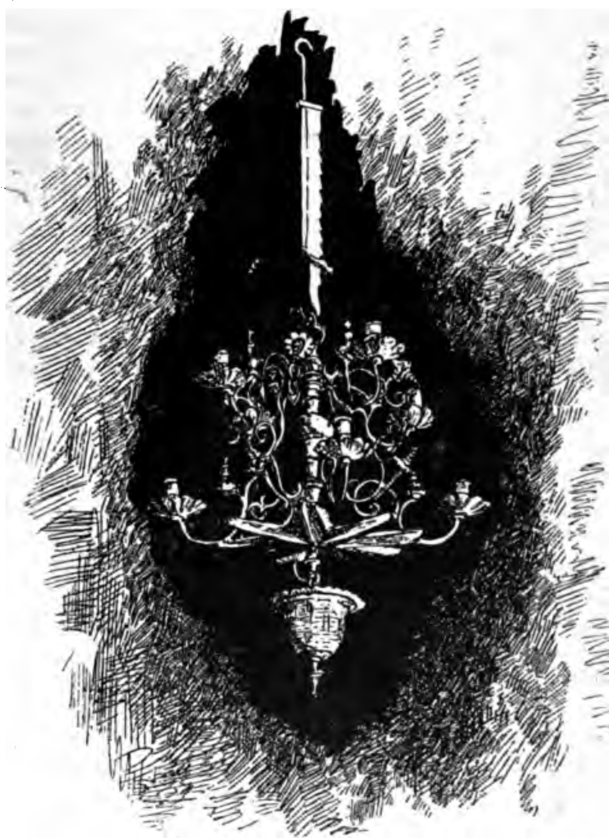
Wbrew wielobóstwu pogańskiemu jedność Boga stanowi zasadę judaizmu. „Bóg jest jeden, a nie ma dwu bogów, gdyż nikt równy jemu nie istnieje, a „nie ma też Jehowa ani syna, ani brata" i t. p. Drugą cechą pojęć o Bogu był *transcedentalizm*, nie dopuszczający jakiegokolwiek zetknięcia się Boga z istotą ludzką, wskutek czego ani Bogu ludzkich,

ani człowiekowi boskich pierwiastków przypisywaç nie można. Podług pojęć rabinicznych istnieje ponad ziemią niebo siedmiokrotne, pośród którego mieszka Bóg na tronie swej chwały. Aniołowie albo nie są istotami samodzielnemi, lecz mają charakter bytów przejściowych, które tylko wypływają z chwały Boga, stanowiąc jego otoczenie, albo też, posiadając byt trwały „aniołów służbowych," są ustopniowani podług godności i niezliczeni, a służą tylko chwale Boga i pośredniczą w stosunkach jego ze światem. Ku wyjaśnieniu i uzmysłowieniu oddziaływań Boga na świat ziemski, wytworzył judaizm, pod wpływem obcym, istoty pośredniczące, to jest t. zw. *Hipostazy*. Na czele ich stoi *Metattron*, t. j. duch najbliższy Boga i przedstawiciel Izraela w sferach niebieskich; dalej idzie *Memra*, t. j. „Słowo Jehowy," które przejawia się w dziejach i pozostaje w stosunku osobistym z „ludem wybranym." Trzecią hipostazą jest *Szechina*, czyli „spuszczenie się", zstąpienie, przejawienie się Boga bądź podług starszych pojęć targumicznych w znaku nieosobistym, bądź też podług późniejszych wykładów talmudyczno-midraszowych— w rzeczywistej, na miejscu słowa, obecności swojej na świecie. Następną hipostazą jest „duch boży" *(Ruach hakkodesz)*, który oddziaływa na ducha ludzi, a będąc „światłem światła bożego" i prawdziwem słowem objawienia, przynosi prawodawcom żydowskim w pojedynczych wypadkach niezbędne dla nich oświecenie, stanowiąc dla Izraelitów pobożnych szczególną oznakę łaski bożej. Wreszcie *Bath Kol* jest głosem z nieba (Wyrocznią), który przy uchwałach, rozstrzygających wątpliwości prawne, miewał wpływ stanowczy.

W dziedzinie pojęć talmudycznych o istnieniu i utrzymaniu świata spotykamy przedewszystkiem tę zasadę, że to stworzenie po przedbytowym wypływie Thory z Boga stało się koniecznością nieuniknioną. Świat więc stworzony został dla Thory,

która ma się w nim urzeczywistnić; Thora jest celem stworzenia świata. Lubo teologia żydowska przedstawia Jehowę jako bezwzględną i jedyną przyczynę w wytworzeniu świata; to jednak dowodzi zarazem, że materya *(Thoku wa-Bohu)* była nietylko podstawą dla twórczej woli bożej, lecz także samodzielną, choć ślepą i działającą bezprawnie siłą, która musiała rozwinąć wobec Boga swoją potęgę, żeby jego ideę twórczą urzeczywistnić. Przy utrzymaniu świata działają siły naturalne i nadprzyrodzone, a ich punktem środkowym, jak przy stworzeniu, jest kraj Izraela. Naukę biblijną o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga osłabia teologia żydowska, podstawiając obraz anioła na miejsce obrazu Boga. Człowiek składa się z ciała, powstałego z pyłu ziemi, z żywiołów niższych, lecz zorganizowanych do wykonywania Thory—i z duszy, która pochodzi z nieba. Upadek Adama, spowodowany przez szatana i węża, przedstawia judaizm talmudyczny jako przekroczenie prawa pojedynczego, zaostrzone odmową pokuty. Następstwem tego upadku jest wprawdzie bolesna utrata dóbr, zarówno zewnętrznych, jak wewnętrznych, ale—żaden grzech pierworodny, dziedziczny, nie istnieje. Wprawdzie ciało człowieka, z natury nieczyste, bo ziemskie, oddziaływając na duszę, brudzi ją; ale tylko dusza jest odpowiedzialna za czyny ciała. Następstwem upadku Adama jest śmierć, która od tej pory panuje i panować będzie, dopóki jej Mesyasz nie zniesie. Obok „aniołów służbowych" teologia żydowska przyjmuje również złych duchów i pół-duchów, t. j. „szkodników," na których czele stoi szatan. W przeciwieństwie do duchów niebieskich, które służą Bogu i pobożnym, złe duchy, posiadając siłę daną im przez Boga, znajdują się również, mimo ich złej woli, w służbie bożej, a prześladują człowieka i szkodzą mu. Po upadku Adama człowiek mógł wrócić do łączności z Bogiem tylko przez

pokutę i prawa, których już pierwszy człowiek miał sześć, a wiek po Noem posiadał 7 przykazań. Wsze-



Mosiężna lampa sabbatowa w Strasburgu z w. XVII.

Iako w całej ludzkości tylko jeden Abraham, poczuwając się do łączności z Bogiem, wykonywał Thorę, przez co też stał się praojcem ludu święte-

go. Akt na Sinai oznacza tylko dla Izraela wskrzeszenie dawniejszego prastanu. Wszelako od tej pory sprawiedliwość Żydów wobec Boga, mająca przynieść zapłatę, warunkowała się przedewszystkiem skrupulatnością nadzwyczajną w wykonywaniu wszystkich przepisów prawa, a następnie czynami dobremi, śród których miłosierdzie i jałmużna stają na pierwszym planie. Jeżeli wszakże każdy odpowiada za swoje czyny, to jednak zasługi ojców, tudzież zasługi mężów żyjących, którzy wielką sprawiedliwością swoją ponad tłum wyrośli, mają wobec Boga potrójną siłę zbawienną, która naprzód wyjednywa współczesnym mniej pobożnym łaskę zwłoki, wstawia się za jednostkami w chwilach niedoli, a nawet własną swą mocą przynosi pomoc cudowną. Nagroda, nieodłączna od czynu, bywa albo czasowa, albo wieczna, równowagę zaś w stosunku grzeszników do Boga sprowadzić może tylko pokuta wraz z cierpieniami, które dotykają jednostki lub narodu, a zawsze wychodzą na pożytek. Grzechy najcięższe może człowiek odkupić śmiercią. Uzupełnieniu sprawiedliwości własnej przez cudzą, t. j. przez zasługi ojców i mężów współczesnych najsprawiedliwszych, odpowiada uzupełnienie własnych grzechów przez cudze. Tu się okazuje, że Izrael jest organizmem, którego członki wzajemnie za siebie odpowiadają. Wreszcie odkupienie grzechów dokonywa się również za pomocą wyrównania czynów złych przez dobre, zwłaszcza przez posłuszeństwo prawom i przez naukę Thory, przez jałmużny, ofiary i—w najwyższym stopniu przez męczeństwo.

W dziedzinie eschotalogii żydowskiej, t. j. nauki o życiu pozagrobowem, spotykamy nie mało pojęć wręcz sprzecznych, wszelako, zgodnie z ogólną świadomością religijną, dusze sprawiedliwych idą po śmierci wprost do Boga, aby otrzymać swój udział w niebie, a dusze złych lub niedoskonałych pokutują w świecie podziemnym, t. j. w *Szeol*, albo w *Ge-*

hinnom, gdyż teologia talmudyczno-midraszowa, nieodróżniając tych dwu wyrazów, widziała w obu siedzibę duszy grzesznika, skazanej na ogień oczyszczający. Do tego, co Bóg stworzył jeszcze przed światem, należy imię *Mesyasza*, który, po powołaniu do bytu ludzkiego wszystkich dusz przedistniejących, zamknie zjawieniem się swojem historyę świata, doprowadzając Izraela do zamierzonej przez Boga doskonałości. Wskutek tego przybycie Mesyasza jest przedmiotem wiary, nadziei i najgorętszych modłów Izraela. Mesyasz, potomek rodu Dawida, przybywając z *północy* i nie będąc właściwie bezgrzesznym, musi poświęcić się cały spełnianiu Prawa i czynów dobrych, musi wiele przecierpieć, żeby przez czyny i cierpienia *dojść do sprawiedliwości doskonałej* i być godnym roli „Wybawiciela" narodu, którą mu Bóg przeznaczył. Podług Izajasza, Mesyasz, jako „sługa boży," musi cierpieć za lud swój i umrzeć. Gdy jednak Żydzi nie łączyli wiary podobnej z synem Dawida, przeto nadejście syna Dawidowego musiało poprzedzić przybycie Mesyasza mniejszej godności, który, odkupiwszy swą śmiercią grzechy Izraela, otworzy królowi Mesyaszowi wraz z jego ludem drogę swobodną ku urzeczywistnieniu królestwa chwały. Tym pierwszym Mesyaszem jest syn Józefa, zwany również synem Efraima. Tymczasem Mesyasz, syn Dawida, jako wielki Oswobodziciel, zniszczy wszechświatową potęgę rzymską, zgromadzi zewsząd swój lud izraelski, wskrzesi umarłych, a będących w Gehinnom synów Izraela i odbuduje gminę izraelską w ziemi świętej, żeby z przyszłej swej chwały korzystać mogła.

Z wiekiem mesyanicznym, który urzeczywistnia świetność zewnętrzną Izraela, oraz jego doskonałość duchową, rozpocznie się zaraz żywot wieczny, przepowiedziany przez proroków, a pod koniec wieku mesyanicznego nastąpi sąd ostateczny, wielki, powszechny. Działalność swoją rozpocznie Mesyasz

od dźwignięcia Jerozolimy, która odtąd wraz ze świątynią przewspaniałą będzie punktem środkowym świata narodów. Następnie wróci do świątyni dawna służba boża i nastąpi pokój pomiędzy Bogiem a Izraelem, pełen błogosławieństw najwyższych, a trwałych dla całego narodu. Mesyanicznemu panowaniu wszechświatowemu zgotuje koniec ostatnia napaść ludów pogańskich (u Ezech. *Gog i Magog)*, a w tej walce ostatniej przeciw Mesyaszowi wypełni się miara grzechów ludzkich, sprowadzając sąd ostateczny i koniec świata dla buntowników. Gdy wskutek sądu wytępione będą wszystkie ludy ziemi przeciwne Bogu, ziemia ta, po jej zupełnem odnowieniu, będzie oddana „ludowi bożemu," Izraelowi, na wyłączną dla nich siedzibę. Świat przyszły, ziemski, należy tedy wyłącznie do Izraela i jego Boga, a ten nowy okres *(Olam habba)* będzie dla jedynych mieszkańców świata, Izraelitów, bytem błogosławionym i wspaniałym, gdyż Żydowie trwać będą wiecznie w doskonałej łączności z Bogiem. Taka jest teologia żydowska, którą ujął w pewien systemat Dr Ferdynand Weber, popierając każde jej słowo szeregiem cytat z literatury Targum-talmudyczno-midraszowej.

Z tą teologią łączy się, zwłaszcza w dziedzinie Haggady talmudycznej, cały obszar pojęć, które uważaćby można za rodzaj filozofii religijnej Talmudu, przeważnie bardzo pierwotnej i dziecinnej. Przeciwko wszelkiej kontemplacyi i spekulacyi metafizycznej nauczyciele Miszny stanowczo występowali: „Kto w 4 rzeczy wniknąć pragnie: co nad ziemią, co pod ziemią, co było przedtem (t. j. przed stworzeniem świata) i co będzie potem—ten lepiej, żeby był na świat nie przychodził." Przedstawimy dla próby kilka szczegółów z tej filozofii religijnej Talmudu, którą usiłował wyjaśnić A. Nager w swojej rozprawce, mówiąc nawiasem, bardzo słabiutkiej.

Stworzenie wszechświata przedstawia Talmud, podobnie jak i mozaizm, nie jako rozwój nieskończony i przejawianie się bóstwa samego wedle niezmiennych praw idei, ani też jako czynność, która się z wewnętrznej konieczności wytworzyła, lecz jako swobodną działalność Boga. Aby zaś uniknąć tak długiej bezczynności Boga, jeden z Tannaitów stawia hipotezę o tworzeniu i niszczeniu światów: „Rabi Abahu nauczał: ze słów Pisma (Gen. I, 31) „i Bóg spojrzał na wszystko, co uczynił, i widział, że było dobre," wnosimy, że On już przedtem stwarzał i niszczył światy i że stworzywszy ten obecny, powiedział sobie: ten mi się podoba — tamte mi się nie podobały."

Z wielu miejsc Talmudu okazuje się, że nauczyciele jego występowali przeciw nauce o stworzeniu świata *z niczego*, dowodząc, że z niczego nic powstać nie może. Łącząc się z nauką o pratworzywie, rozwijali ją jednak nie w duchu filozofów starożytnych, lecz przypuszczali, że Bóg przedewszystkiem stworzył materyę, którą, podług niewyraźnej wzmianki w *Chagidze* (15), była woda. Tylko Midrasz Rabba (Exod. R. 15) mówi wyraźnie: „Trzy rzeczy były stworzone przed światem: woda, powietrze i ogień." Wogóle Talmudyści uważali za kacerzów tych ludzi, dla których materya była na równi z Bogiem odwieczną. Właściwy akt stworzenia był dokonany, podług Talmudu, bezpośrednio przez Boga, nie zaś przez aniołów, których Bóg stworzył. Wyrażenie Talmudu: „Bóg nic nie czyni, dopóki się nie poradzi ze swoją rodziną niebieską" odnosi się, podług Nagera, nie do aktu stworzenia, lecz do rządów boskich po stworzeniu świata. Lubo Talmudyści, przyjmując stworzenie świata dogmatycznie za fakt niepojęty, dalecy są od wszelkich w tym względzie spekulacyj metafizycznych, to jednak, pielęgnując również i ukryte idee odnośnie do tego faktu, zadawali sobie dość często takie py-

tania: jakim sposobem boskość i duchowość mogła oddziaływać na cielesność i ziemskość? I pod wpływem tych wątpliwości Talmudyści wytworzyli sobie znanego nam już *Metatrona*, jako kierownika wszystkich spraw ziemskich według planu boskiego, oraz innych aniołów. Wszelako, jeżeli Bóg nadał każdemu z ludów pogańskich i księcia i anioła kierującego sprawami, to Żydów jedynie ma w swej opiece bezpośredniej. Losy narodów nie żydowskich zależą od konstelacyi, horoskopów i innych sił tego rodzaju, tylko „Izrael jeden, o ile przestrzega praw swoich, nie stoi pod wpływem gwiazd.” Na pytanie, co Bóg czynił zanim świat stworzył, Talmud odpowiada, że nie jesteśmy upoważnieni do rozstrzygania kwestyj podobnych. Wszelako na pytanie, co Bóg czynił po stworzeniu świata, możemy odpowiedzieć, że wychowuje bez ustanku człowieka na obraz i podobieństwo swoje — do wolności. Ale „Bóg się zastrzegł przy stwarzaniu istot, mówiąc im: „jeśli Izrael przyjmie naukę i prawa, będziecie istnieć, jeśli nie przyjmie—zniszczę was.” Człowiek dopiero wówczas godnym się stanie powołania swego i osiągnie ostateczny cel życia, gdy pozna Boga w jego dziełach. Cudy, podług Talmudu, mają na celu wykazanie, że nie natura jest panią, lecz że wszystkie objawy w przyrodzie pochodzą od Boga. Cała różnica pomiędzy rzeczami naturalnemi a cudami tkwi tylko w częstszem lub rzadszem występowaniu zjawisk, ustanowionych od prapoczątku w wielkim planie świata, zgodnie z prawami niewzruszonemi. „Rabi Johanan powiedział: Bóg przy stwarzaniu morza polecił mu, ażeby się dla Izraelitów rozstąpiło.”

Podług Talmudu, nazwy, które Pismo nadaje Bogu, nie są bynajmniej pojęciami, odpowiadającemi istocie Boga, lecz są to tylko wyobrażenia przymiotów jego, ujawniających się stale przez rządy boskie na świecie. Podług Talmudystów, „jak Bóg wypełnia świat cały, tak dusza ludzka wypełnia cia-

ło." Idąc za Platonem, dowodzą oni, że dusze, powołane do bytu już w pierwszym dniu stworzenia, istnieją „w zapasie" jako „dzieci pałacu niebieskiego" i kolejno zaludniają ziemię. Zapas ten, jak już widzieliśmy, wyczerpie się dopiero z przyjściem Mesyasza. — „Jak Bóg widzi, a nie jest widziany, tak i dusza widzi, nie będąc widzianą; jak Bóg żywi świat cały, tak dusza żywi całe ciało; jak Bóg jest czysty, tak i dusza czysta" (Berach 10, *a*). Lubo, podług Talmudu, o specyalnem siedlisku duszy, wypełniającej całe ciało, mowy być nie może, to jednak uważał on mózg za siedzibę inteligencyi i wogóle życia. Człowiek wtedy dopiero opuszcza łono matczyne, gdy Bóg rzeknie do duszy: „bądź sprawiedliwa i wiedz, że Bóg jest istotą czystą, że jego słudzy są czyści, że dusza, którą on daje człowiekowi, jest czysta", a więc wolna od grzechu pierworodnego. O czasie wstąpienia duszy do ciała Talmud pisze: „Zapytywano kiedy dusza wchodzi do ciała: wraz z urodzeniem, czy już przedtem? Jedni odpowiadają tak, drudzy inaczej. Ten, który utrzymywał, że przed urodzeniem — popiera swój wniosek porównaniem, że gdy się mięso trzyma przez trzy dni bez soli — przechodzi w zgniliznę." Podług Talmudu ani *peccatum originale*, który nie istnieje, ani tem mniej dyabeł, lecz zmysłowość człowieka i lekkomyślność serca skłaniają go do grzechu. „Złe żądze, szatan i anioł śmierci — to jedność"—naucza Talmud (Baba B. 17 a). Człowiek już zanim zgrzeszył i zanim zostaje cnotliwym, ma pojęcie zupełne o wartości występku i cnoty, a „myśl o grzechu i rozważanie go jest gorsze od samej zbrodni." Talmudyści nie dopuszczają wieczności kary piekielnej; nawet grzesznicy najwięksi będą podlegać karze tylko przez pokolenia.

Od kar piekielnych przejdźmy do... ziemskich, t. j. do prawodawstwa kryminalnego i cywilnego, które stanowi w Talmudzie kartę obszerną i, bodaj,

najpoważniejszą.—Przewodnikiem głównym w tej dziedzinie będzie nam Dr J. M. Rabbinowicz, który księgi prawodawcze Talmudu przełożył na język francuski. — Zwróciliśmy uwagę przy jednej z cytat talmudycznych na humanitarność procedury prawnej. Wprawdzie praktyka, jak zresztą we wszystkich krajach, nie zawsze odpowiadała teoryi, jak to wiemy z sądu nad Chrystusem, dokonanego z pogwałceniem wszystkich przepisów procedury,—ale nie zmienia to wcale istoty rzeczy, a świadczy jedynie, że sędziowie nie zawsze stali na wysokości swojego prawa. Otóż głównym rysem prawodawstwa karnego w Talmudzie jest widoczna dążność jeżeli nie do zniesienia zupełnego — to przynajmniej do ograniczenia kary śmierci. Nie brak wskazówek, że dążność ta płynęła nie tyle z pobudek humanitarnych, ile z przeświadczenia, że życie Żyda, choćby zbrodniarza, jest zanadto cenne, żeby je niszczyć. Wszystkie zbrodnie, które, podług Biblii, pociągały za sobą karę główną i prawo talmudyczne w zasadzie karało śmiercią, za wyłączeniem zbrodni, które w epoce talmudycznej stały się już zupełnym anachronizmem, jak np. wytępienie całego miasta za zbrodnię pogaństwa. Toż samo było i z karą bata za przekupstwa dwu kategoryj, bardzo powszechną w epoce biblijnej, a przez prawo rabiniczne znakomicie ograniczoną.—Występek przeciw prawu może być spełniony w dwojaki sposób: albo przez wykonanie czynu zabronionego, albo przez zaniedbanie prawa nakazanego. Otóż gdy Biblia nie czyniła w tym względzie żadnej różnicy, prawo rabiniczne karało jedynie czyny zabronione, wskutek czego odpadała połowa zbrodni, karanych batem. Karę biblijną odcięcia ręki kobiecie, tudzież prawo mojżeszowe „oko za oko, ząb za ząb”, zastąpiono w Talmudzie przez karę pieniężną. Gdy Biblia wymagała tylko, żeby świadkowie wiarogodni i bezinteresowni stwierdzili, iż winowajca popełnił zbrodnię dobro-

wolnie i ze świadomością zbrodni, prawo rabiniczne, nie zadawalając się temi warunkami, wymagało jeszcze uprzedniej przestrogi świadków, która przypominała osobnikowi, zamierzającemu popełnić zbrodnię, że ona pociągała za sobą karę śmierci. Jeżeli świadkowie przez omyłkę powiedzieli mu, że dana zbrodnia karana jest batem, to winowajca nie może być na śmierć skazany. Prawo rabiniczne, stawiając taki warunek, prawie znosiło karę śmierci, a warunek ten był wymagany dla wszystkich zbrodni, za wyjątkiem dwu: fałszywego świadectwa jednostki, która chciała przez to spowodować śmierć człowieka i skłonić Żydów do czci bogów pogańskich. Przeważnie więc Talmudyści dążyli do zniesienia kary śmierci, zastępując ją więzieniem dożywotniem. Do zbrodni najpotworniejszych zaliczali Żydzi: na pierwszem miejscu kazirodztwo, a następnie: bluźnierstwo, kult pogański, czarnoksięztwo, gwałcenie Sabbatu, zbrodnię przeciw ojcu i matce i zachęcanie Żyda do czci bogów pogańskich. — Biblia zna trzy rodzaje kary śmierci: ukamienowanie, spalenie i śmierć od miecza. — Pierwsze z nich było egzekucyą ludową i pierwotną, wykonywaną na winowajcy za zbrodnię, która oburzała wszystkich, atakowała podstawowe instytucye społeczeństwa i była czynem skandalicznym. Wówczas to — pisze Dr Rabbinowicz — naród, pod wpływem wściekłości, nie dając nikomu prawa wyłącznego nad życiem zbrodniarza, chciał wziąć sam czynny udział w zemście społeczeństwa, w owym „akcie *patryotycznym*" wyswobodzenia kraju od potwora, który mu groził. Talmudyści zmienili ten szalony i ślepy atak ludowy w egzekucyę sądową, ściśle określoną. Strącano zbrodniarza w przepaść kamienistą, a gdy żył jeszcze, rozbijano mu kamieniem czaszkę i piersi. — Palenie było egzekucyą nadzwyczajną, która miała na celu wypiętnować silniej na duszy ludu grozę

zbrodni spełnionej. Ta kara, np. za kazirodztwo, miała charakter więcej sądowy, niż ukamienowanie. Wreszcie śmierć od miecza była karą sądową, w której lud nie uczestniczył, a stosowano ją tylko przeciw mordercom. Wykonywaniem sprawiedliwości zajmowały się sanhedryny, na czele których stał sanhedryn jerozolimski, spełniający prócz tego rolę organu politycznego.

W prawodawstwie cywilnem, któremu Talmud poświęca 3 traktaty *(Baba kama, Baba meįja i Baba bathra)*, wyróżniają się bardzo dodatnio przepisy, dotyczące niewolników i kobiet. — Stanowisko niewolników było bardziej humanitarne u Żydów, niż u wszystkich ludów pogańskich. Izraelita rozporządzał *ręką* niewolnika, t. j. jego pracą i jego siłą wytwórczą, ale nie poniżał świętości praw jego, jako człowieka, nie uważał osoby jego tylko za *rzecz*, zwłaszcza, gdy tym niewolnikiem był Hebrajczyk. Dla niewolników pogańskich miano, rzecz prosta, mniej względności, ale i ci nawet nie byli nigdy traktowani po barbarzyńsku. Niewolnik pogański był własnością swego pana, trwałą i dziedziczną, i jako taki, był przedmiotem handlu, gdy niewolnictwo Izraelity u Żyda było czasowe. Żyd mógł zostać niewolnikiem albo z dobrej woli, t. j. gdy z nędzy sprzedał sam siebie, albo za karę, t. j. gdy długu, lub rzeczy skradzionej nie mógł zwrócić właścicielowi. Tymczasem niewolnika pogańskiego albo kupowano na targu, albo zdobywano podczas wojny. Niewolnik hebrajski pozostawał w służbie tylko lat sześć, a 7-go był wyzwalany, zgodnie z duchem Sabbatu, który po sześciu dniach pracy nakazuje zupełny odpoczynek. Jeżeli jednak niewolnik taki, pod wpływem żalu za żoną, dziećmi lub panem chciał nadal pozostać w służbie, to wówczas przebijano mu ucho i pozostawał niewolnikiem przez całe życie. Jeśli wszedł do niewoli z żoną, to, odzyskując swobodę po 6-u latach, mógł także zabrać i żonę; je-

żeli jednak już podczas służby ożenił się z niewolnicą swego pana, to odchodząc musiał zostawić żonę i dzieci. Jeżeli Izraelita sprzedał swą córkę, nabywca musiał ją zaślubić i traktować jak żonę, albo dać ją za małżonkę swemu synowi. Księga *Leviticus* zaleca obchodzenie się ludzkie z niewolnikiem Izraelitą: „Nie uważaj go za niewolnika, za istotę poddaną tobie i podległą, jeno za brata jednej wiary, zubożałego i nieszczęśliwego.” Odnośnie do niewolników pogańskich istniało prawo biblijne, podług którego niewolnik stawał się wolnym, jeśli pan pozbawił go oka lub zęba; gdy zaś pan zabił niewolnika — karany był śmiercią. Wreszcie, jeśli niewolnik przybył z krajów obcych do Palestyny, odzyskiwał swobodę zupełną i nie wolno było oddawać go panu dawnemu.—O traktowaniu niewolników pogańskich Biblia mówi niewiele; wszelako przypuszczać można, że na ich dolę wpływać musiało takie prawo: „Nie gnębij i nie uciskaj cudzoziemców, gdyż sami byliście cudzoziemcami w Egipcie (Ex. 20, 22); kochaj go, jak sam siebie kochasz (Lev. 19, 34); jak Bóg kocha cudzoziemca, dając mu chleb i odzienie, tak i ty go kochać powinieneś” (Num 15, 15—16). Wszelako niewolnik pogański, przeszedłszy w służbę do Żyda, musiał się przedewszystkiem obrzezać, co mu otwierało przystęp do wspólności religijnej z panem, t. j. do obchodzenia Sabbatu, uczestniczenia w świętach narodowych i t. p.

Czy Talmud jest — w porównaniu z Biblią — liberalniejszy w swem prawodawstwie o niewolnikach? Posłuchajmy, co mówi R. Grünfeld w swej rozprawie doktorskiej „O stanowisku niewolników u Żydów”: „Tannaici starali się uzupełnić przepisy Biblii w Misznie, Tosefcie i t. d. i, podobnie jak Amoraici późniejsi, usiłowali wytrwać w duchu biblijnym. Wszelako licząc się ze stosunkami, musieli oni wprowadzić pewne obostrzenia, które po więk-

szej części były wyrównywane przez ulgi innego rodzaju.”

„Bóg — mówi traktat *Kidusrin* (226) — który Izraela wyprowadził z Egiptu, który z dzikiej hordy niewolników uczynił lud wolnych mężów, który naród swój nazwał sługą bożym, ten Bóg nie mógł ścierpieć, żeby człowiek oddawał swoją osobę na łaskę innego i zamiast być sługą bożym, stał się niewolnikiem człowieka”. Ze słów powyższych widzimy, że jak w epoce biblijnej, tak i za czasów talmudycznych, pamięć o niewoli egipskiej nakazywała Żydom względność dla niewolników. Otóż Talmudyści, znosząc całkiem niewolnictwo Żyda, nabywali tylko niewolników pogańskich, którzy mogli odzyskiwać swobodę bądź dzięki wyzwoleniu, dokonanemu przez samego pana, bądź za pieniądze, wręczone właścicielowi przez osobę trzecią, gdyż sam niewolnik, pracując tylko dla pana, nie mógł mieć własnych pieniędzy. Niewolnik pogański u Żyda mógł się ożenić z niewolnicą i rozwieść z nią, a także i mógł się uczyć, jak człowiek wolny. Gdy kto skrzywdził, lub zranił niewolnika pogańskiego, musiał mu zapłacić za wstyd lub stratę materyalną, jakby skrzywdził człowieka wolnego, a bicie niewolnika przez pana było śmiercią karane. Gdy Żyd sprzedał niewolnika poganinowi, musiał podług Talmudu odkupić go choćby za cenę 100 razy większą i wyswobodzić; toż samo miało miejsce, gdy Żyd sprzedał niewolnika zagranicę, albowiem pan nie powinien pozbawiać go ziemi ojczystej. Niewolnik, odziedziczony przez dwu panów, a wyzwolony przez jednego—otrzymywał swobodę całkowitą. Jeżeli niewolnik pozostał przypadkowo bez pana, zdobywał wolność. Jeśli kto zaciągnął dług, zabezpieczając go na osobie swego niewolnika, to już nie mógł go ani sprzedać, ani darować, mógł go jednakże wyswobodzić bez względu na stratę wierzyciela. Jeśli ktoś w ciężkiej chorobie zapisał cały majątek

niewolnikowi, a następnie wyzdrowiał, to mógł nie oddać majątku, ale musiał dać wolność niewolnikowi, gdyż skoro go już wszyscy poczytywali za wolnego—nie powinien wracać do niewoli. Jeżeli niewolnik pogański, będący własnością Żyda, został uwięziony przez pogan i zdołał uciec z więzienia, t. j. stał się wolnym, dawny pan jego, t. j. Żyd, musiał mu dać akt wyzwolenia. Jeżeli ktoś umarł, nie pozostawiając spadkobierców — niewolnicy jego stawali się wolni. Jeśli niewolnik zaślubił kobietę wolną za pozwoleniem swego pana, stawał się wolnym. Skarb święty nie mógł posiadać niewolników, gdyż w świątyni i wobec Boga wszyscy ludzie powinni być wolni. Gdy więc ktoś ofiarował swych niewolników skarbowi, zarząd świątyni sprzedawał ich ludziom szlachetnym, którzy tych niewolników wyzwalali. — Wreszcie dodać potrzeba, że Talmud zabrania *zmuszać* niewolników pogańskich do obrzezania.

Odnośnie do stanowiska kobiet prawodawstwo Talmudu było w porównaniu z Biblią liberalniejsze. W epoce biblijnej ojciec rodziny, będąc panem życia i śmierci swych dzieci, miał prawo sprzedać swą córkę, jako niewolnicę lub konkubinę, którą pan jej, gdy mu już zbrzydła, musiał albo odprzedać ojcu, albo utrzymywać, a wziąć inną niewiastę, albo wyswobodzić, bez żadnego za to wynagrodzenia. Pierwotnie córka nie dziedziczyła w żadnym wypadku, później zaś otrzymywała spuściznę po ojcu, gdy nie było synów. Uwiedzenie kobiety lub zgwałcenie było karane. Zarówno Biblia, jak Talmud, znają tylko małżeństwo cywilne, któremu nie towarzyszyła ani obecność kapłana, ani żadna ceremonia religijna. Był to poprostu akt kupna (*kiduszyn)*, stwierdzony podpisami dwu świadków; ojciec bowiem sprzedawał swoją córkę, wcale jej się o zgodę nie pytając. Wskutek tej umowy kobiety stawały się żonami prawnemi swych mężów, zanim

nastąpiło pożycie wspólne, na które, zgodnie z obyczajami hebrajskiemi, małżonkowie czekać musieli co najmniej rok. Przez ten czas niewiasta, nosząc miano *arussah*, nie była bynajmniej narzeczoną, lecz żoną legalną, której wiarołomstwo, przed otrzymaniem listu rozwodowego, było karane śmiercią. Aktem głównym ślubu, t. j. połączenia małżonków, było ich wejście pod baldachim *(hupah)*. Od tej pory dopiero kobieta stawała się żoną *(nessuah)*, którą mąż obowiązany był żywić, utrzymywać i spełniać względem niej wszystkie obowiązki małżeńskie. Kobieta biblijna była przed ślubem niewolnicą swojego ojca, a po ślubie—męża, który jednak nie mógł bez pozwolenia żony pierwszej brać drugiej, ani też karać swego syna. Niezależność zdobywała dopiero wdowa lub rozwódka, mąż bowiem, rozstając się ze swoją żoną, musiał ją uczynić wolną za pośrednictwem listu rozwodowego. Podług Talmudu, ojciec nie miał prawa wydać córki zamąż wbrew jej woli; skoro zaś dziewczyna doszła do pierwszej pełnoletności *(naaruth)*, mogła sama wydać się zamąż, a wszelkie zarobki do niej należały, gdy wreszcie stała się zupełnie pełnoletnią *(bagruth)*, ojciec nie miał już nad nią żadnej władzy. Jeżeli córka małoletnia odziedziczyła majątek po swej matce, ojciec nie miał prawa do niego, a córkom, wydziedziczonym przez prawo Mojżesza, Talmud przyznawał 10-tą część majątku jako posag, dziewczynom zaś biednym gmina izraelska obowiązana była dać posag, co najmniej 50 denarów. Karę biblijną, w wysokości 50 siklów za uwiedzenie lub zgwałcenie podwaja Talmud. Co się tyczy mężatek, to do obowiązków męża, przewidzianych w Biblii, Talmud dorzuca wykupienie żony, gdy została jeńcem, i określa prace, których mąż ma prawo wymagać od żony wzamian za utrzymanie, również szczegółowo określone. Prócz tego Talmud nakazuje mężowi kochać żonę, jak siebie samego, i czuwać nad jej

szczęściem, jak nad własnem, ustalając przy tem zasadę ogólną, że pod względem stanowiska rodzinnego „żona wznosi się z mężem (do jego sfery), lecz nie zstępuje". Mąż, mający prawo użytkowania z majątku żony, nie może sprzedać tego prawa bez jej zezwolenia, a wierzyciel męża nie ma prawa zabierać rzeczy należnych do żony dłużnika lub dla niej kupionych przez męża. Jeśli mąż nie chce karmić swej żony, lub też znęca się nad nią, musi jej dać list rozwodowy i wypłacić posag *(ketubah)*. Jeśli mąż leniwy lub rozrzutny traci zarobek żony, może ona, pozostając przy nim, zachować dla siebie dochód swej pracy, byle nie żądała od męża środków na utrzymanie. Była to separacya majątkowa bez separacyi łoża, której Talmud nie dopuszcza nigdy bez rozwodu. W razie sporu o zaniedbywanie obowiązków małżeńskich, doktorowie Talmudu orzekają, że w procesach tego rodzaju trzeba wierzyć kobiecie. Jeśli mąż zaślubia drugą żonę bez pozwolenia pierwszej, ta ostatnia ma prawo zażądać listu rozwodowego i *khetubah*. W razie jeżeli żona domaga się rozłączenia z mężem, nie wyjawiając przyczyn bądź przez delikatność, bądź z innych powodów i trwa w swem postanowieniu przez rok cały, mąż obowiązany jest dać jej list rozwodowy, ale bez *khetubah*. Jeśli mąż daje żonie list rozwodowy bez wyrażenia powodu, musi zapłacić *khetubah*. Ponieważ oprócz wiarołomstwa, które było jedyną przyczyną rozwodu w czasach biblijnych—w epoce talmudycznej powodowały rozwód i inne przyczyny, przeto rozwódka nie podlegała dawniej pogardzie i Talmud zaleca nawet mężowi rozwiedzionemu żywić ją, jeśli jest biedna. Wdowa i rozwódka, posiadając *khetubah*, rozporządzały się swobodnie swoim majątkiem, zwłaszcza też wdowa miała całkowite utrzymanie z majątku męża i nie potrzebowała zmieniać warunków życia. Dziewczyny sieroty musiały być utrzymywane przez brata, a jeżeli wdowa chciała

mieć córki u siebie, to syn spadkobierca musiał dawać na utrzymanie.—Kobieta była wolna od wszelkich terminowych obrzędów religijnych, ze względu na jej zajęcia gospodarskie. Talmud, będąc zdecydowanym przeciwnikiem celibatu, uważa małżeństwo za obowiązek każdego, kto bowiem nie posiada żony, „nie zasługuje na piękne miano człowieka", a żyć musi „bez błogosławieństwa, bez radości i bez szczęścia".

„Zalecając ożenienie jaknajwcześniejsze, najpóźniej przed 20 rokiem życia—pisze rabin J. Stern—Talmud stał się przyczyną pauperyzmu śród Żydów polskich i rosyjskich, którzy w zastosowaniu się ścisłem do przepisu talmudycznego, zawierają związki małżeńskie bez żadnych środków do utrzymania rodziny, co pociąga za sobą klęski społeczne i moralne." Liczne aforyzmy Talmudu zalecają cześć dla żony. „Mężczyzna powinien jeść i pić mniej, niż może, ubierać się według możności, a szanować żonę ponad swą możność", gdyż „żona jest domem mężczyzny, jest duszą domu". Słuszność jednak nakazuje stwierdzić, że w aforyzmach Talmudu o kobiecie, choćby najdodatniejszych (a są i bardzo ujemne), nie ma śladu poezyi. To też tylko zacietrzewienie semickie mogło skłonić Nahidę Remy do apoteozowania w książce p. t. „Kobieta żydowska" praw talmudycznych kobiety i urągania współczesnym prawom chrześcijańskim. Z ducha Talmudu wieje aż nadto wyraźnie, że kobieta jest przedewszystkiem samicą, która ma zabezpieczyć młodość żyda od rozpusty i dać mu potomka, a następnie, że jest domowym wołem roboczym, który, dźwigając na barkach swoich cały ciężar obowiązków rodzinnych, umożebnia mężowi zajmowanie się handlem i innemi czynnościami po za domem. Że małżeństwo żydowskie, nie oparte całkiem na uczuciu i nie mające zupełnie charakteru religijnego, pozostało do dzisiaj interesem tylko handlowym, to zawdzięcza właśnie

Talmudowi. Przytoczę jeden przykład bardzo wymowny. Ponieważ Talmud był tak dalece wrogiem celibatu, że bezżennym kapłanom wyższym odmawiał pełnienia obowiązków w świątyni w „dniu sądnym“; przeto „przezorny Rabbi Jehudah — pisze rabin Stern — zaleca kapłanowi starszemu *przygotowanie sobie drugiej żony* na kilka dni przed dniem sądnym, *na wypadek, gdyby żona jego nagle umarła!*" Zaiste „przezorność", nie mająca nic wspólnego z jakiem-



Synagoga drewniana w Pogrebyszczach z w. XVII.

kolwiek uczuciem ludzkiem! O kobietach uczonych Talmud ani słyszeć nie chce, uważając przędzenie i inne zajęcia robocze za jedyną mądrość niewiasty. Dwie kobiety biblijne — mówi Rabbi — wyszedłszy z ram wychowania niewieściego, noszą też brzydkie imiona: *Deborah* = osa i *Hulda* = łasica. Nie brak wyjątków tego rodzaju i w epoce późniejszej. M. Kayserling w swej ciekawej książce „O kobietach żydowskich" podnosi wykształcenie i piękne cnoty

domowe takich niewiast talmudycznych, jak: *Ima Salome*, żona R. Eliezecha, *Beruria*, żona R. Chaniny, *Choma*, *Jalta* i *Em*, z których ostatnia była nawet „doktorem cudownym”, gdyż leczyła melancholię, ukąszenie skorpiona i t. p. Wogóle Żydówka, jako żona i matka, posiadała wiele rysów pięknych i cnót patryarchalnych, ktore też stanowiły potężną warownię judaizmu.

Talmud, odmawiając uczoności kobietom, stawia ją na pierwszym planie dla mężczyzn. „Niechaj przepadnie świątynia — wołali rabini — byleby dzieci chodziły do szkół”, gdyż „gorliwość dziatwy uczącej się jest najsilniejszą podporą społeczeństwa”, a „nauka jest wyższa ponad ofiary”. Miasto, które nie miało szkoły, było uważane za przeklęte, a im więcej szkół w mieście, tem lepiej, gdyż „współzawodnictwo — mawiali rabini — pomnaża wiedzę”, a „kto się uczy tylko u jednego nauczyciela, pozna tylko jednę *stronę* rzeczy”. Nauczyciel, który w zasadzie nauczał bezpłatnie, ale pobierał pewne wynagrodzenie za dozór nad dziećmi, lub za wykłady przedmiotów nieobowiązkowych, jak np. gramatyka, nosi w Talmudzie trzy nazwy różne: *Melamed-Tenokoth* (po hebr.: profesor dzieci), *Makre Derdokei* (po arm.: ten, który uczy czytać małe dzieci) i, najrzadziej, *Sofer* — pisarz, książkowiec. Nauczyciel musiał być przedewszystkiem żonaty, poważny, nie gniewliwy, gdyż „gniew niszczy wiedzę”, nie dumny, gdyż „tylko w naczyniach glinianych lub drewnianych najlepiej przechowuje się woda, wino i mleko”, nie nazbyt oddany jadłu i napitkom, logiczny, łagodny, cierpliwy i bezinteresowny. Tacy to nauczyciele „będą jaśnieć jak blask firmamentu, jak gwiazdy niebieskie” i za ich to zasługi Bóg umieścił tęczę na obłokach”. Ba! jakże obowiązki mistrza szkoły nie miały uchodzić za najzaszczytniejsze, skoro sam Bóg uczy się i naucza! Oto, co pisze traktat Abodah-Zarah: „Rabi Jehuda rzekł

w imienin Raba: Dzień dzieli się na cztery części: w pierwszej Bóg — niech będzie błogosławiony — studyuje Torę; w drugiej sądzi ludzi; w trzeciej karmi ich, a w czwartej siedzi i przewodniczy przy nauce dzieci, które uczęszczają do domu mistrza „Beth Rabban". To też widzieliśmy z aforyzmów talmudycznych, że uczeń powinien czcić więcej nauczyciela niż rodziców, a młodzieniec, mający wstąpić w związek małżeński, „powinien sprzedać wszystko, co posiada, żeby zaślubić córkę uczonego (*Talmid chacham*)", a choćby tylko córkę Mełameda. W 7 roku życia chłopiec, prowadzony przez ojca, szedł do szkoły, która, powiedzmy szczerze, pod względem ogłupiania swych wychowańców niczem się nie różniła od chińskiej. Była to nauka zabójczo-mechaniczna, która nie miała nic wspólnego z rozwijaniem władz umysłowych nieszczęsnego męczennika Talmudu. W klasie 1-ej *(Mikwa)* uczniowie, od lat 6 do 10, siedząc na ziemi u nóg nauczyciela, uczyli się „przez cały dzień i część nocy" czytania i pisania Tory; w klasie 2-ej, od lat 10 do 15, zdobywali pamięciowo Misznę, a w klasie 3-ej, od lat 15 do 18—Gemarę. Pisano wówczas piórem trzcinowem lub metalowem na skórze, papirusie lub na deseczkach, pokrytych woskiem *(pinaks)*, atrament zaś *(dejo)* był rodzajem tuszu, który przed użyciem zwilżano. Czytanie poprawne Tory należało do rzeczy najtrudniejszych, gdyż znaki samogłoskowe nie były jeszcze wynalezione, a złe przeczytanie wyrazu mogło być bluźnierstwem. Uczniowie byli trzymani w wielkiej karności, wszelako, podług Talmudu, należy ich „jedną ręką karać, a dwiema pieścić". Że przy wykształceniu wyższem Żydzi musieli z konieczności uczyć się języka greckiego i łacińskiego, to rzecz naturalna, wszelako przed wiedzą grecką broni się Talmud energicznie. A czegoż — spytają może czytelnicy — uczono w szkołach żydowskich po za Torą, Miszną i Gemarą? Wła-

ściwie mówiąc, niczego więcej, a jeśli w Talmudzie spotykamy pewne wiadomości szczątkowe z t. zw. nauk świeckich, to nie występują one w tej księdze jako całokształty nauk, które byłyby w szkołach wykładane, lecz trafiają się jedynie wypadkowo i służą tylko jako środki pomocnicze przy wykładzie nauki głównej i jedynej, t. j. prawodawstwa religijnego. Ponieważ uczeni zebrali w monografiach specyalnych te okruchy wiedzy talmudycznej z różnych nauk, przeto postaramy się przedstawić czytelnikom, na podstawie dzieł owych, krótki zarys umiejętności talmudycznej.

Na pierwszym planie stoi medycyna, jako związana ściśle z przepisami, dotyczącemi pokarmów, oraz czystości rytualnej. W porównaniu z Biblią Talmud przedstawia pewien postęp. Oto, co pisze prof. W. Ebstein w książce pod tytułem „*Die Medicin im Alten Testament*": „Biblijne wiadomości lekarskie nie były pisane ani przez lekarzów, ani też dla nich, nie podobna więc ich porównywać z *Corpus Hippocraticum*, pomimo, że księga ta, pod względem czasu, nie stoi daleko od ostatecznej redakcyi pięcioksiągu... Mozaiczne przepisy, dotyczące zdrowia, budzą podziw swym duchem dalekowidzącym i praktycznym; prawodawca chciał przez nie uczynić naród szczęśliwym... Wszelako o początkach naukowej sztuki lekarskiej w Biblii, takich, jak w *Corpus Hippocraticum*, mowy być nie może, Hebrajczycy bowiem nie znali zupełnie budowy i funkcyj organizmu ludzkiego". W dziedzinie hygieny Biblia zwraca główną uwagę na odzież, na utrzymanie ciała w czystości za pomocą kąpieli, tudzież na pokarmy odżywcze, do których należały: chleb, oliwa, mięso, mleko, ryby, owoce, jarzyny i wino, nieodłączne od każdej biesiady, a uważane również i za środek leczniczy. Wszelako pozwalając na jedzenie mięsa, Biblia zabrania niejednokrotnie spożywania krwi, „gdyż krew

jest życiem, więc nie powinieneś wraz z mięsem spożywać i życia". Wreszcie w prawodawstwie biblijnem znajduje się sporo przepisów, dotyczących hygieny niewiast brzemiennych i noworodków. Z chorób ludzkich w Biblii najczęstszy i najstraszniejszy jest—trąd, bardzo śród Żydów rozpowszechniony, i ztąd też pisarze klasyczni utrzymywali, że Egipcyanie wypędzili Żydów ze swego kraju dlatego, że byli trądem zarażeni. Podług Biblii, trąd rzeczywisty objawiał się przez strup, ranę, dzikie mięso albo plamę białą lub biało-różowawą *w głębi skóry* przy zbieleniu włosów dookoła tej rany. Jeżeli kapłan, który był pierwszą i ostatnią instancyą w tych kwestyach, zaopiniował, że objawy nie są dość ścisłe, to chorego odosobniano na 8 dni, podczas których musiał on prać swą odzież, golić wszystkie włosy na całem ciele i kąpać się przy odpowiednich ceremoniach religijnych. Jeżeli jednak objawy odrazu były wyraźne, kapłan, piętnując chorego mianem „nieczysty", wykluczał z rodziny i z gminy nieszczęśnika, skazanego na śmierć niechybną. O kuracyi jeszcze mowy nie było, naprzód z braku środków, a powtóre i z tego powodu, że trąd uważano jako karę Jehowy za grzechy. Słynny dermatolog Hebra przypuszcza, że liczne, choć nie wszystkie, biblijne choroby skórne, były bądź świerzbą, bądź syfilisem. Uczeni medycy, szeroko rozprawiając o chorobie Hioba, dają jej miano bądź *Lepra Judaeorum* bądź *Elephantiasis Graecorum*, t. j. trądu. „Biczem bożym" w czasach biblijnych była także „zaraza", która zabierała tysiące ludzi i zwierząt. Nie brak w Biblii wzmianek o najrozmaitszych innych chorobach, wewnętrznych, zewnętrznych i umysłowych, ale o sposobie leczenia nic nie wiemy. W dziedzinie chirurgii znana jest jedna tylko operacya, należycie wypróbowana, t. j. obrzezanie, którego dokonywano nożem kamiennym. Lecznicze środki biblijne należą zwykle do kategoryi takich,

jakie poznaliśmy w księdze Tobiasza; używano też rozmaitych plastrów i maści, a owocami *Mandragory officin*, leczono bezpłodność niewieścią. Zresztą, w czasach biblijnych, jak wogóle w zamierzchłej starożytności, sztuka leczenia była związana z religią, gdyż tylko Bóg mógł leczyć choroby za pośrednictwem kapłanów, wykonawców swej woli. Po wygaśnięciu proroków, którzy także trudnili się i leczeniem, znika na długi czas w literaturze hebrajskiej wszelki ślad jakiejkolwiek działalności lekarskiej. Dopiero w przededniu ery chrześcijańskiej Esseńczycy zasłynęli swą sztuką lekarską za pomocą formuł świętych, przykładania rąk i t. p. I Talmud w swym pierwszym okresie Tannaitów nie podaje żadnych wiadomości o chorobach, ani o lekarzach. Dopiero w okresie Amoraitów spotykamy dość często wzmianki o lekarzach i o leczeniu rozmaitem. Nie znaczy to bynajmiej, że istnieli w tym czasie lekarze zawodowi. Talmud bowiem wspomina tylko o uczonych, którzy, poświęciwszy życie całe studyowaniu praw mojżeszowych, posiedli prócz tego większą lub mniejszą znajomość medycyny ludowej, która, faktycznie, pozostawała w ręku znachorek. Takich mężów ze sławą lekarzów wylicza Talmud 13: *Ben Achija* z Jerozolimy (ok. 110 przed Chr.), *Józef* z Gamli w Galilei (60 po Chr.), *Tobiasz* z Modinu, *Jakób* Apostoł, *Theodas* z Laodycei (100 po Chr.), *R. Chanina* z Seforis (180—260 po Chr.), *Samuel*, astronom (180 — 250), *Benjamin*, Esseńczyk (ok. 340), *Jakób* Manichejczyk z tegoż czasu, *Abai* v. *Nachmani* (270—350), *Rab Kahana* (ok. 413), *R. Gamliel II*, ostatni patryarcha (400—465), i *Aba*, lekarz cudowny, który przedewszystkiem krew puszczał. Na nieszczęście, Talmud albo nic nie mówi o metodach leczenia tych lekarzów sławnych, albo podaje wiadomości bardzo skąpe. Opierając się na rozprawie dra J. Bergela „O medycynie Talmudystów”, przedstawimy w krótkim zarysie charakter medycyny żydowskiej w owych

wiekach. Przedewszystkiem zaznaczyć trzeba, że na medycynie Talmudu nie znać najmniejszych śladów oddziaływania szkół i lekarzów, zarówno greckich, jak rzymskich. Lekarze talmudyczni czerpali głównie swą wiedzę, opartą na przesądach, zabobonach, formułach, zaklęciach i t. p., od magów perskich. W dziedzinie anatomii i fizyologii są zupełnymi nieukami. Podług talmudystów, na życie wpływają krew i oddech, płuca „wysysają wszystkie płyny, które się dostały do organizmu" i ztąd pochodzi proces oddychania. Śledziona, wątroba i żółć są organami różnych odruchów uczuciowych, pierwsza—wesołości, druga—gniewu wybuchowego, który jednak łagodzi żółć. O krążeniu krwi i różnicy między arteryami a żyłami Talmud nic nie wie. Sen i jawa należą do funkcyj nosa i żołądka, a widzenia senne pochodzą bezpośrednio od potęg niebieskich. O zapłodnieniu Talmud plecie głupstwa niemożliwe, podobnie jak o menstruacyi. „Jeżeli na początku jej kobieta przejdzie pomiędzy dwoma mężczyznami, to jednego z nich zabija, jeżeli na końcu—to doprowadza ich do kłótni gwałtownej". O patologii właściwej w Talmudzie mowy być nie może. Każdą chorobę uważano za samodzielne cierpienie miejscowe, które przejawia się zawsze jakimś bijącym w oczy objawem, lecz o istocie wewnętrznej cierpienia i objawów jego nikt ani wiedział, ani myślał, gdyż, jak w czasach biblijnych, za pierwszą przyczynę choroby poczytywano dopust boży, lub też wpływ złych duchów, demonów, które umiały wodzie do picia, a nawet przy pewnych okolicznościach i winu nadać szkodliwe dla zdrowia własności. Podług Rafa, jednego z koryfeuszów Talmudu, na 100 wypadków chorobowych przyczyną 99-u jest *złe oko*, a podług Samuela przyczyną wszelkich chorób są zmienne własności powietrza. R. Chanina przypisywał wszystkie choroby zaziębieniu, a R. Jose, zamieniając skutek na przyczynę, odnosił wszystkie choroby do wadli-

wych własności ekskrementów. Wreszcie bardzo często przypisywano chorobę truciźnie zwierzęcej. Najpierwszem wymaganiem hygieny talmudycznej było utrzymywanie ciała w czystości za pomocą kąpieli i obmywań miejscowych w połączeniu z różnemi zabobonami. Następnym środkiem hygienicznym było puszczanie krwi, dokonywane w niedziele, środy i piątki; jeżeli jednak środa wypadała w d. 4, 14 lub 24 miesiąca, operacya nie miała miejsca, gdyż dzień taki, będący pod panowaniem krwiożerczego Marsa, był niebezpieczny. Ponieważ jednak podczas upustu krwi operowany popadał często w omdlenie, przeto dla odzyskania równowagi musiał wypijać moc wina, zgodnie z maksymą słynnego Samuela, który mawiał „czerwone za czerwone”. R. Jochanan *pił tak* wiele, że mu „zapach wina z ucha wypływał”, R. Nachmanowi „śledziona w winie pływała”, a R. Józef pił dopóty „aż mu wino z żyły otwartej tryskać zaczynało”. W dziedzinie hygieny płciowej, obok rad loicznych, spotykamy niedorzeczności zabobonne. I tak: należy unikać stosunków płciowych po powrocie... z „wygódki”, gdyż każdemu, kto z niej powraca, towarzyszy demon. Talmud zaleca po każdem jedzeniu zażywać sól, a po każdym napoju upajającym pić wodę—dla zabezpieczenia się od duszności. Nakoniec do najważniejszych i najbardziej rozpowszechnionych środków hygienicznych, które zabezpieczały od chorób, należą, oprócz znanych nam *tefilin*, przeróżne amulety, mające unicestwiać siłę demonów chorobotwórczych. Wreszcie dodać wypada, że ćwiczenia gimnastyczne były bardzo przez talmudystów zalecane. Pośród środków leczniczych, na pierwszem miejscu stało przy pewnych chorobach „zamawianie”, t. j. że albo lekarz, albo chory, albo obaj razem odmawiali jakieś formułki, częstokroć niezrozumiałe, przy użyciu czasem i lekarstw. Gdy chciano np. doprowadzić do przytomności pijanego, wycierano mu dłonie i kolana

solą z oliwą przy odmawianiu: „jak się ta maść klaruje, tak się ma i wino twoje sklarować". Przeciwko febrze codziennej musiał chory usiąść na rozstajnej drodze, schwytać dużą, niosącą ciężar mrówkę, włożyć ją do zamkniętej szczelnie rury miedzianej i wstrząsając nią silnie, odmawiać: „Obyś ty niosła swój i mój ciężar." Przeciwko febrze 3-dniowej zaleca Talmud noszenie amuletu, w którym umieścić należy: 7 jagód z 7 palm, 7 drzazg z 7 belek, 7 gwoździ z 7 mostów, 7 szczypt popiołu z 7 pieców, 7 szczypt pyłu z 7 rogów drzwi, 7 ziarn kminku i 7 włosów z brody psa starego. Nie brak też i innych, równie mądrych środków przeciw febrze. Oto lekarstwo na ukąszenie psa wściekłego: „Weź skórę hyeny, samca, i napisz na niej: Ja N. N. piszę na tobie Kardi, Kardi, Kalirus, Jah, Jah, Adonai Zebaoth, amen, amen, Sela; następnie rzuć na tę skórę swą odzież,—zakop to wszystko na cmentarzu, a po 12 miesiącach spal i rozsyp popiół po drogach rozstajnych". Przez ten czas ukąszony (o ile się nie wściekł po kilku dniach) ma pić wodę tylko z naczynia miedzianego, żeby w niem nie zobaczył demona, który popsułby całą kuracyę. Z używanych dzisiaj metod leczenia stosowali talmudyści przeczyszczenie, wymioty, poty, środki narkotyczne, a wreszcie magnetyzm zwierzęcy. Leczenie za pomocą przykładania rąk i pociągań magnetycznych było bardzo rozpowszechnione śród Żydów. Z operacyj chirurgicznych, oprócz obrzezania i puszczania krwi, znano otwieranie wrzodów, składanie członków złamanych, a nawet cięcia cesarskie na położnicach żywych lub umarłych. Katar, podług Talmudu, pochodzi z picia płynów z pianą. Lekarstwo na katar: gdy powstał wskutek picia starego wina z pianą, należy pić wino młode, gdy powstał po wypiciu wina młodego z pianą, należy pić wodę, ale na katar, spowodowany piciem

wody z pianą—nie ma lekarstwa. Na katar, którego już niczem usunąć nie można, radzi R. Jochanan zmieszać łajno psa białego z myrrą i dawać choremu do jedzenia. Przeciw duszności płuc, połączonej z niepokojem *(Auxietas pulmonum)* dawano do picia wodę, z której nocą pies pił. Przy krwotoku z nosa lano na chorego zimną wodę i odmawiano: „jak ta woda skończy, tak krwotok skończyć powinien". Na ból ucha wpuszczano do niego „sok z nerek łysej kozy, pokrajanych na krzyż i rzucanych na rozżarzone węgle;" przeciw żółtaczce stosowano napój z wina, w którem była gotowana głowa ryby solonej. Epilepsyę, jako chorobę spowodowaną przez siedzącego w ciele demona, leczono tylko zaklęciami i t. p. Z powyższych przykładów widzimy, że medycyna talmudyczna była jeszcze spowita najzupełniej powijakami zabobonów i przesądów.

Nauki przyrodnicze nie stały na wyższym poziomie, jakkolwiek tu i owdzie spotkać można u talmudystów jakieś spostrzeżenie uzasadnione. Z opracowanej przez dra Lewysohna „Zoologii Talmudu" przekonywamy się, że rabini umieli dość trafnie charakteryzować zwierzęta, ptaki, gady itp. Rzecz prosta, że i w tej dziedzinie spotykamy mnóstwo niedorzeczności, bądź nieodłącznych od wieku, bądź też płynących z wyjątkowego nieuctwa talmudystów, którzy po za swoją ogłupiającą dyalektyką prawno-religijną świata widzieć nie chcieli. Podług Talmudu, koroną stworzeń jest człowiek, gdyż on tylko posiada rozum, mowę i postać wyprostowaną. Wszystkie stworzenia ssące przyswojone są *bydłem*, a wszystkie ssące w stanie dzikim noszą miano „zwierząt." Zarówno bydło, jak zwierzęta, dzielą się na „czyste," t. j. takie, które podług prawa jeść można, i „nieczyste". Ten sam podział stosuje się do ptaków i do ryb. Oprócz gadów, owadów, robaków, istot ziemno-wodnych i zwierzokrzewów, Talmud zna także zwierzęta bajeczne, o przymiotach nadprzyrodzo-

nych. O pierwotnem powstaniu zwierząt Talmud mówi: ssące powstały z ziemi, ryby—z wody, ptaki—z piasku pomieszanego z wodą. Dopiero powstałe w ten sposób stworzenia mnożą się, albo przez związek osobników płci różnej *(generatio propagativa)*, albo przez gnicie materyj zwierzęcych lub innych *(generatio originaria, spontanea)*. Tym sposobem talmudyści nie przyjmują twierdzenia, że tylko *omne vivum ex ovo*. Do stworzeń, które powstają z innych materyj organicznych, zalicza Talmud: wszy, myszy ziemne, robaki w owocach i t. p. Nowe gatunki stworzeń nie powstają, natomiast liczne całkiem giną. Rdzeniem zoologii zarówno biblijnej, jak talmudycznej jest rozróżnianie zwierząt czystych od nieczystych, zgodnie z przepisami wyrażonemi w Leviticus (roz. 11) i w Deuter. (roz. 14). Podług tych ksiąg, do zwierząt czystych należą przeżuwające i opatrzone kopytami rozdwojonemi. Miszna, rozwijając te cechy, dodaje, że jeśli zwierzę ma rogi — to jest czyste, gdyż ma i kopyta rozdwojone, choć są zwierzęta z kopytami rozdwojonemi, a bez rogów. Ponieważ Biblia, wyliczając ptaki, których jeść nie wolno, nie podaje cech charakterystycznych do określenia ich czystości lub nieczystości, przeto Talmud brak ten uzupełnia. I tak: ptak czysty nie może być drapieżnym, t. j. nie zabija i nie pożera innych ptaków; następnie ma, oprócz palców przednich, i tylny, a są one w ten sposób ułożone, że gdy siedzi na sznurze wyciągniętym, trzy palce (pazurki), przednie znajdują się po jednej stronie, a tylny po drugiej, gdy u ptaków drapieżnych szpony dzielą się na dwa i dwa, lub 2 i 3. Dalej ptaki czyste mają gardło w kształcie wola i żołądek o skórze podwójnej, która się łatwo ściągnąć daje, a wreszcie, jakkolwiek ptak czysty rzucany mu pokarm chwyta w powietrzu, ale go kładzie na ziemi i dziobem rozbija, gdy ptak nieczysty połyka pokarm w powietrzu lub przyciska go silnie nogą na ziemi a dzio-

bem wyrywa kawałki. „Levitieus” tylko te ryby uważa za czyste, które mają pletwy i łuskę, a Talmud dodaje, że każda ryba okryta łuską ma niewątpliwie i pletwy, choćby nadzwyczajnie małe, gdy przeciwnie ryba pletwiasta może nie mieć łuski i jest nie czysta. Biblia uważając z owadów tylko 4 rodzaje szarańczy za czyste, t. j. jadalne, określa ich czystość w ten sposób, że mają 4 nóżki przednie i 2 do skakania; Talmud, rozszerzając te cechy, dodaje, że szarańcza czysta ma 4 nóżki przednie, 4 skrzydła, dwie nóżki do skakania, a skrzydła są tak długie i szerokie, że pokrywają większą część tylnego korpusu. Wreszcie z robaków, o których Tora nie daje określeń wyraźnych, Talmud pozwala jeść te tylko, które się nie poruszają na swobodzie, lecz znajdują się w innych ciałach, jak robaczki w owocach, w mięsie ryb i w płynach do picia. Co do innych przepisów pokarmowych, które mają w religii żydowskiej znaczenie pierwszorzędne, Perefer-kowicz wylicza następujące. Nie wolno jeść żyły bydlęcia, wchodzącej w skład biodra; nie wolno używać mięsa, które było w mleku ugotowane. Jeżeli na mięso upadnie kropla mleka, już jest nieczyste. Nie wolno stawiać na stole sera obok mięsa, ani też nosić mięsa i sera w jednem naczyniu. Szpiku i krwi jeść nie wolno, a za ich użycie — śmierć. Podług Tory, nie wolno jeść trupa, padliny *(newela)* i bydlęcia poszarpanego przez zwierzę *(trefa)*, a Talmudyści, rozwijając to prawo, uznali, że jeśli bydlę lub zwierzę, nie zupełnie jeszcze upadło, lecz jest niezdatne z powodu swej choroby do dalszego życia, to jest *padliną*, choćby było zabite ręką ludzką. Jeżeli zwierzę otrzymało takie uszkodzenie, które wcześniej, czy później sprowadza śmierć, to się uważa za *trefa*, choćby było zabite w tym stanie przez człowieka. Wogóle, podług Talmudu, każde zwierzę chore śmiertelnie jest *trefa*. Miszna podaje 18 kategoryj ran, które uważa za śmiertelne, albo-

wiem podług niej, każde zwierzę zabite, które nie mogłoby żyć ze swoją raną, jest *trefa*. Prócz tego samo zabicie bydlęcia, dokonane nie podług prawa rabinów, uważa się za zadanie zwierzęciu rany śmiertelnej, która czyni zwierzę zabite padliną. Zarzynanie zwierzęcia *(Szehita)* powinno być dokonane nożem specyalnym, lecz także pozwala się na użycie sierpa ręcznego, krzemienia i trzciny. Rzeźnik powinien przesuwać nóż po szyi, a nie kłóć lub szarpać zazębieniami noża. Rznąć mogą wszyscy Żydzi, nawet nieobrzezani i odstępcy; a ponieważ proces ten wymagał pewnej rutyny, więc była specyalna klasa „rzezaków”, którym Miszna nie daje dobrej opinii. Krew ptaków i zwierząt przy rzezaniu powinna być bezwarunkowo przykryta ziemią, nawozem i wogóle materyami, które mogą wydać roślinność. Wreszcie zabronione były, jako pokarm, produkty, od których podatek nie był wniesiony *(tewel)*, tudzież *orla*, t. j. owoce drzewa świeżo zasadzonego.

Miszna rozwinęła również do absurdu prawa Tory o rytualnej czystości. Rozprawia ona o t. z. „ojcach”, t. j. źródłach pierwotnych nieczystości, które kalają prawie wszystko, co się z niemi zetknęło. Przedmioty albo osoby, które się stały nieczyste przez zetknięcie z „ojcem nieczystości,” stanowią *pierwszy stopień nieczystości* i one to przez zetknięcie kalają pokarm i napoje, a także ręce. Przedmiot, skalany „pierwszym stopniem nieczystości”, stanowi „drugi stopień nieczystości”, a przy ofiarach jest jeszcze „3-i i 4-y stopień nieczystości.” Jak w Persyi starożytnej, tak i u Żydów trup, nawet bez dotknięcia, kala wszystko co się znajduje pod jednym dachem, czyniąc wszystkie przedmioty i osoby „ojcem nieczystości”, a trup sam i przedmioty, które go dotknęły, są „ojcem ojców nieczystości”. Przedmioty, na których leżał, siedział lub stał człowiek „żyjący”, t. j. dotknięty chorobą zakaźną, są nieczyste i noszą nazwę *midras*. Przed-

mioty, znajdujące się ponad człowiekiem gnijącym, są lżej nieczyste i noszą nazwę *maddaf.* Prócz tego, również jak w zoroastryzmie, „ojcem nieczystości” jest kobieta podczas menstruacyi i położnica. Ręce człowieka uważają się stale za nieczyste i kalają dotknięciem swojem mięso ofiarne, dary kapłańskie i t. d. Faryzeusze, przestrzegając czystości rytualnej nie tylko w świątyni, lecz i przy użyciu „pokarmów światowych” *(chullin)*, umywali ręce przed każdem jedzeniem. Dla uwolnienia się od nieczystości używano sposobów najrozmaitszych, jak np. oblewanie rąk, zanurzanie całego ciała, niszczenie lub przekształcanie rzeczy i t. p., przyczem ilość i jakość wody, potrzebnej w każdym wypadku, była najściślej oznaczona.

Jak wszystkie inne nauki świeckie, tak i matematyka była uwzględniana przez talmudystów o tyle tylko, o ile z daną dziedziną postanowień prawnych łączyły się i obliczenia matematyczne. Z matematyki talmudycznej — pisze dr. B. Zuckermann, który przedmiotowi temu poświęcił rozprawę oddzielną—znamy tylko cztery działania arytmetyczne z liczbami całemi i ułamkami, oraz ślady systemu dziesiętnego, rozmaite zastosowania zadań planimetrycznych i stereometrycznych, a wreszcie w wielu miejscach traktatów Erubin i Baba batra liczne przykłady z dziedziny miernictwa pierwotnego. Są też wzmianki o zegarach słonecznych na kamieniach, o lunetach bez szkieł dla oznaczania odległości miejsc i głębokości dolin i o mierzeniu wysokości drzewa z długości cienia. Nakoniec różne zadania astronomiczne są rozwijane przez talmudystów w kilku traktatach, a zwłaszcza w Roszhaszana. Żeby dać pojęcia, z jakich to racyj zjawiają się w Talmudzie zagadnienia matematyczne, przytoczę choć parę przykładów. W traktacie „Pesachim” czytamy: „Pewnego razu obiadował R. Papa z R. Huna, synem R. Josuy. W czasie, gdy R.

Huna zjadał jednę część, R. Papa pochłaniał 4 takie części. Innym razem tenże sam R. Huna obiadował z Rabiną; gdy pierwszy z nich spożywał część jednę, drugi spożywał ich 8. Na to rzekł R. Huna: wolałbym raczej obiadować ze 100 Papami, niż z jednym Rabiną". Jestto zagadnienie matematyczne, które rozwiązał dr. Zuckermann, wykazując ścisłość twierdzenia R. Huny. W traktacie Sukka czytamy: „Podług R. Jochanana, gdy kuczka, zbudowana cylindrycznie, ma taki rozmiar, że 24 osoby mogą siedzieć wokoło, to kuczkę uważać trzeba za prawidłową". Talmud, otwierając z tego powodu rozprawę nad liczbą 24, stawia przedewszystkiem takie pytanie: „Zdanie Jochanana jest niewątpliwie wypowiedziane w duchu Rabbiego, który zaznacza, że jedna kuczka, nie mająca 4 łokci długości i 4 ł. szerokości, nie może służyć do użytku. Jeżeli więc jedna osoba potrzebuje łokcia przestrzeni, a każdy obwód koła o trzech dłoniach ma jednę dłoń średnicy, to powinnoby wystarczyć 12 łokci?" I oto znów zjawia się zagadnienie matematyczne, które talmudyści rozwiązują.

Z pomiędzy nauk matematycznych astronomia rozwinęła się najbardziej, pomimo systemów błędnych, jakie wówczas panowały, i pomimo braku narzędzi zarówno matematycznych, jak astronomicznych. R. Jozue miał obliczyć naprzód powrót gwiazdy, która, podług Rappaporta, była kometą Hallaya. Do studyów astronomicznych dawała pobudkę chronologia, której historyę rozdziela L. M. Lewisohn w swej książce „o kalendarzu żydowskim" na 3 okresy, a mianowicie: system kalendarzowy czasów biblijnych; rozwój i udoskonalenie tego systemu w okresie Sanhedrynów; i nakoniec uzupełnienie, tudzież zamknięcie kalendarza w epoce Hillela II.

Najstarszy rok hebrajski był prawdopodobnie księżycowy, tj. składał się z 12 miesięcy księżyco-

wych, a 354 dni. Wszelako w czasach historycznych rok hebrajski był zawsze słoneczny, gdyż obejmował cały bieg życia w naturze podczas roku, a kalendarz ksiąg stałych stosował się ściśle do biegu natury, tj. do początku i końca żniw, tudzież do winobrania. Zmiana roku przypada w czasie starożytnym w jesieni, i dopiero na wygnaniu, pod wpływem zwyczajów babilońskich, przeniesiona została na wiosenne porównanie dnia z nocą. Gdy jednakże musiano uczynić pewne ustępstwa dla zwyczajów starych, przeto rok cywilny i kościelny różniły się z sobą. Miszna określa 1 Nisan (kwiecień) jako nowy rok dla królów, tj. cywilny, gdy 1 Tiszri (październik) oznacza za termin miarodajny do liczenia lat. Dla określenia miesięcy pisarze starożytni używali nazw staro-hebrajskich, z których tylko 4 do nas doszły: *'âbhîbh* był, podług rachunku późniejszego, miesiącem 1-m, *ziw*—2-m, *'êthânim*—7-m, *bûl*—8-m. Nazwy te, z których *bûl* i *'êthânim* odnalezione zostały śród napisów fenicko-cypryjskich, są pochodzenia kanaańskiego i były przyjęte przez Izraelitów wraz z kalendarzem kanaańskim. Podczas niewoli miejsce nazw miesięcy zastępują zrazu cyfry, i dopiero u Zacharyasza i u Kranikarza (Ezdr. Neh.) spotykamy już babilońsko-syryjskie nazwy miesięcy, a mianowicie: 1) *nîsân*, który odpowiada mniej więcej kwietniowi, 2) *'ijjâr*=Maj, 3) *Siwân*=czerwiec, 4) *tammûz*=lipiec, 5) *'abh*=sierpień, 6) *'elûl*=wrzesień, 7) *tiszri*=październik, 8) *marcheszwân*=listopad, 9) *kislew*—grudzień, 10) *têbêt*=styczeń, 11) *szebhât*=luty i *'adâr*=marzec. Miesiąc księżycowy (*chodesz*=nów) rozpada się na 4 tygodnie 7-dniowe (*szabhûâ*), a podział ten zależy od zmian księżyca, nie od planet, jak u Assyryjczyków starożytnych. Że Hebrajczycy starożytni regulowali czas podług księżyca, świadczy ustalenie przez nich początku dnia, który w przeciwieństwie do Babilończyków, przypadał u Izraelitów z zachodem



Umowa ślubna (Ketuboth) pisana i malowana na pergaminie.

słońca, gdyż dopiero wówczas sierp księżyca był widzialny. Tym sposobem wschód słońca był końcem dnia, którego długość najwyższa wynosiła 14 godzin i 20 minut, a najmniejsza 9 g. i 48 m., sama zaś godzina (wyraz nieznany w jęz. hebr., a zastąpiony później przez aram *Szà'âh*) miała trwanie różne, od 49 do 71 minut. Dopiero po wygnaniu Żydzi obliczali dzień od wschodu do zachodu słońca.

Do 2-go okresu kalendarza znajdujemy źródła tylko w Talmudzie. Charakterystyką tego okresu jest określanie trwania miesięcy podług stałych obserwacyj zmian księżycowych, a także i ta okoliczność, że zjawia się miesiąc przybyszowy 13*y We—Adar* albo *Adar II*, który według potrzeby dodawano do 12 miesięcy księżycowych. W okresie tym jest mowa o 4 początkach roku: z *nizanem* rozpoczyna się nowy rok religijny, od którego i królowie liczą swe rządy, a *elul* jest początkiem roku odnośnie do dziesięciny bydła, *tisri* rozpoczyna nowy rok cywilny, a *szebhat* jest początkiem roku odnośnie do dziesięciny drzew owocowych. Oznaczenie długości miesiąca, jak również ustalenie roku przybyszowego, należało, jak już wiemy, do głównych czynności sanhedrianu, na czele którego stał Patryarcha. Ponieważ z powodu świąt rok księżycowy musiał być wyrównany ze słonecznym, przeto po upływie dwu lub trzech lat dodawano jeden miesiąc i rok miał wówczas 13 miesięcy. Otóż Talmud (Sanch. 12,2) przekazał nam list Rabhana Gamaliela do Żydów w Babilonie i w Medyi, osnowy następującej: „Podajemy niniejszem do wiadomości, że ponieważ gołębie są jeszcze zbyt delikatne (na ofiarę), a jagnięta za młode (na Paschę) i pora Abibu jeszcze nie nadeszła, my, wraz z kolegami naszymi, uznaliśmy za konieczne dodać do roku 30 dni". — Dopiero, gdy wskutek prześladowania Żydów przez Konstancyusza (337—361) i Gallusa wykonywanie

obowiązków religijnych, a więc i obliczenia kalendarzowe pociągały za sobą ciężkie kary, Hillel II, zrzekając się przywilejów swoich, musiał „wiedzę tajemną Sanhedrianu" uprzystępnić dla wszystkich Żydów, tj. oprzeć obliczania kalendarzowe na zasadach stałych i ogłosić je Żydom. Oto główne punkty w reformie Hillela II, obowiązującej do dnia dzisiejszego: Najkrótsze trwanie miesiąca wynosi: 29 dni, 12 godzin i 793 części godziny; pierwszy nów księżyca po stworzeniu świata przypada w nocy z niedzieli na poniedziałek o godzinie 11 m. 11 $^1/_2$; wprowadzenie 19-letniego cyklu księżycowego, który podczas lat 19 miał 9 lat przybyszowych, przez co osiągnięte zostało dokładne wyrównanie roku słonecznego z księżycowym i samowolne ustalenie lat przybyszowych stało się od tej pory zbytecznem.

Liczenia lat tj: ery były u Izraelitów rozmaite. Podług prawa Mojżeszowego, każdy rok siódmy miał być sabbatowym, tj. rokiem „odpuszczenia", w którym święcono ziemię, tj. nie siano i nie zbierano, a przytem darowywano długi dłużnikom. Po upływie takich 7-u lat sabbatowych, tj. po latach 49 następował rok 50 jubileuszowy, będący wypoczynkiem nadzwyczajnym, rokiem ugorowym, podczas którego każdy kawałek ziemi sprzedany lub zastawiony wracał do swego właściciela, winy były darowywane, a niewolnicy i jeńcy wyzwalani. Wszelako niema w Biblii żadnego śladu, żeby kiedy liczono podług lat jubileuszowych, a po niewoli Nehemijasz wprowadził tylko rok sabbatowy. Bądź co bądź, tradycya obliczała później, że od zdobycia Kanaanu do zburzenia pierwszej świątyni upłynęło 17 okresów jubileuszowych, tj. lat 850. Stałej ery, podług której liczonoby lata, nie było tedy u Hebrajczyków starożytnych, którzy rachowali czas podług pokoleń. Dopiero w księdze Królów spotykamy wzmiankę, że „w 480-m r. od wyjścia Izraeli-

tów z Egiptu, Salamon wybudował dom Wiekuistemu", poczem liczono również lata od wybudowania świątyni. Wszelako obie te epoki były bardzo rozmaicie przez różnych hebraistów ustalane. Prócz tego liczyli Izraelici podług lat rządców żydowskich lub obcych, pod którymi żyli, a także od zniszczenia pierwszej świątyni, którego datę starsi chronologowie żydowscy odnosili do r. 3338 lub 3368 r. po stworzeniu świata. Jeżeli tedy do pierwszej z tych dat dodamy 70 lat niewoli, oraz, podług tradycyi żydowskiej, 400 lat trwania 2-giej świątyni, a wreszcie czas od zburzenia 2-gi świątyni (r. 70 naszej ery) do dnia dzisiejszego, to otrzymamy dzisiejszą datę żydowską od stworzenia świata. — Nakoniec od stworzenia 2 świątyni aż do późniejszych wieków średnich Żydzi posiłkowali się erą Seleucydów, czyli grecką (*Aera contractum*, tj. stosowana w kontraktach i dokumentach). Era ta, stosowana już w 1-ej księdze Makkabeuszów, bierze swój początek od bitwy pod Gazą w jesieni r. 312 przed Chr., gdzie Seleukus, zwany Nikatorem, pobił na głowę Antigonusa i dzień zwycięztwa ustalił jako erę w państwie syryjskiem. Zniesienie zupełne tej ery Seleucydów przypisują R. Dawidowi ben Simra około r. 1511. Kiedy weszła w użycie obowiązująca dziś Żydów era od stworzenia świata—nie wiadomo, prawdopodobnie dopiero w w. XI. Talmud nie zna jej jeszcze, a do w. XII, w którym żył Maj monides posiłkowano się obok niej i erą grecką, którą jednak od tej pory coraz bardziej pierwsza usuwała. Obecnie tedy jest w powszechnem użyciu u Izraelitów era tradycyonalna od stworzenia świata, które miało nastąpić na 3760 lat i kilka miesięcy przed Chr. Po bliższe szczegóły w tym przedmiocie odsyłamy ciekawych do rozprawki, napisanej w języku polskim przez M. Forellego p. t. „O kalendarzu żydowskim w porównaniu z kalendarzem chrześcijańskim" (1871).

W powyższym, bardzo pobieżnym przeglądzie zawartości Talmudu, której rozbiór szczegółowy nie nadaje się do rozmiarów tej pracy, uwydatniliśmy głównie te działy, które przedstawić nam mogły najlepiej charakterystykę umysłowości żydowskiej w długim okresie talmudycznym. Pomijając tysiączne przepisy, dotyczące rolnictwa, ofiar rozlicznych, dziesięcin, podatków, świątyni i t. p., które to przepisy nie mają dzisiaj żadnego znaczenia i dla Żydów, musimy w końcu zaznaczyć, że gdy cały ten ogrom praw, zawartych w Talmudzie, ze wszystkiemi ich obejściami, również kazuistycznie uświęconemi, tudzież z całą masą postanowień wprost sprzecznych lub niejasnych, mógł być należycie przyswojony tylko przez Żydów, którzy się przez całe życie poświęcali zgłębianiu tej księgi prawodawczej; przeto z natury rzeczy wielka część narodu, mniej oświecona, albo tych praw nie znała, albo też świadomie wyłamywała się z pod nich, ze względu na ich bezmierną uciążliwość. Otóż ten odłam narodu, który żył w nieświadomości praw talmudycznych, nosił nazwę *am-haarec* (= „naród ziemi", t. j. nieobrzezany, ciemny w zakonie) i był traktowany przez Talmud prawie na równi z nie-Żydami. Ze względu, że owi *am-haarec* nie składali wszystkich ofiar chciwym kapłanom, wszystkich podatków i dziesięcin, a także nie przestrzegali z całą ścisłością cudackich przepisów o czystości rytualnej, Talmud zabrania u takich żydów jeść, kupować produktów płynnych, jako bardziej podległych nieczystościom, sprzedawać im produktów, które oni sobą zanieczyszczają, przyjmować ich w domu w odzieży własnej lub też dotykać tej odzieży, która jest wobec prawa nieczysta. Przedmioty, nabyte u am-haarec'a, podlegają oczyszczeniu podatkowemu, a w domu, w którym przebywał am-haarec bez dozoru, wszystkie przedmioty są nieczyste, podobnie jak i rzeczy, zapomniane w podwórzu tego domu, gdzie on mie-

szkał. Nawet wiadro, które upadło do studni amhaarec'a, jest nieczyste. Już z tej surowości bezwzględnej, jaką stosowano do Żydów, nie liczących się ściśle z przepisami prawno-religijnemi, można wnioskować, jaką siecią przepisów odgraniczył Talmud swych wyznawców od każdego nie-Żyda, który, ściśle biorąc, nie był w przekonaniu Talmudystów, opętanych fanatyzmem krańcowym, poczytywany za istotę ludzką, za stworzenie boskie. Że owe przepisy, stosowane pierwiastkowo przeciw poganom, a mające na celu odgrodzenie Żydów przepaściami niezgłębionemi od wszelkiej łączności z wyznawcami politeizmu, odnosiły się w następstwie i do chrześcijan, tego dowodzić nie potrzeba, boć nie ulega wątpliwości, że ostateczny rozbrat Żydów z Torą i skodyfikowanie Talmudu, jako księgi, niby opartej na Torze, ale różnej z nią rdzennie, antypodycznie, było wynikiem uznania owej Tory przez chrześcijan za księgę świętą. Nie chcąc obciążać naszej pracy przytoczeniami z Talmudu, skierowanemi przeciwko wszelkim inowiercom, zwłaszcza, że wyjątki tego rodzaju są najbardziej znane ogółowi z t. zw. „anty-semickich książek" i artykułów ostatniej doby, przejdziemy do ogólnej charakterystyki „Talmudu", opartej przez nas z rozmysłu *wyłącznie* na pisarzach żydowskich, którzy i tę doniosłą kwestyę stosunku nauki talmudycznej do inowierców przedstawili w świetle właściwem.

X.

Ogólna charakterystyka Talmudu.

Przy rozbiorze działalności Tannaitów, jako głównych twórców Talmudu, oraz ich następców

Amoraitów, jako wyjaśniaczów Miszny, usiłowaliśmy z całą przedmiotowością, daleką od wszelkiej jednostronności, zaznaczyć w równej mierze światła i cienie, t. j. zdania Talmudystów głębokie, rozumne i uczciwe, obok zdań głupich, albo, co gorsza, złych i przewrotnych. Jeżeli zaś w naszem maleńkiem „pokłosiu" talmudycznnem zszeregowaliśmy prawie wyłącznie zdania dodatnie, to dlatego tylko, że tej samej metody trzymaliśmy się przy ilustrowaniu wyjątkami przysłowiowemi wszystkich lieratur wschodnich, które dotychczas wydaliśmy. Metoda taka nie jest bynajmniej jednostronna, albowiem, w przekonaniu naszem, o stopniu kultury, oświaty, uobyczajenia, rozwoju umysłowego ludów w danej epoce, o ich ideałach religijnych, moralnych i społecznych, świadczą nie dzieła głupie, płytkie, mętne, fanatyczne, zabobonne, przesądne, zacofane i niemoralne, pomimo, że płytkość, głupota, zacofanie itp. przeważają w każdem bez wyjątku społeczeństwie ludzkiem wszystkich narodów i wszystkich wieków, lecz dzieła ludzi głębszych, rozumnych, moralnych, którzy hołdowali ideałom podniosłym, usiłowali rozwiązywać zagadnienia najpoważniejsze, garnęli się z całym zapałem ku światłu, ku postępowi, szerzyli ideje humanitarne, jasne, zdrowe i czyste.—Bo proszę rozważyć, czy na podstawie setki zdań talmudycznych, podobnych temu, które przytoczyliśmy w swojem miejscu, że studyowanie Talmudu jest stokroć cenniejsze wobec Boga, niż spełnianie dobrych uczynków, możemy oprzeć sąd nasz ostateczny o wyżynie ideałów moralnych, do jakiej wznieść się zdołał umysł żydowski w danej epoce, skoro i dziś, w wieku XX, każdy z nas spotykał w życiu pół-obłąkanych fanatyków, lub, i to znacznie częściej, faryzeuszów na wskroś przewrotnych, którzy wierzą, lub głoszą, zgodnie z interesem osobistym, że zbawienie nasze zależy wyłącznie, a przynajmniej w 99-100 od speł-

niania praktyk religijnych. — Jestto zwykła formuła albo *rzemieślniczych urzędników* religii we wszystkich narodach i czasach, albo tych osobników ciemnych lub obłudnych, które, w myśl przysłowia „modlą się pod figurą, mając dyabła za skórą". — A dalej, czy możemy pojęcia nasze o humanizmie Żydów w danej epoce oprzeć na zdaniu, że „kto nie obrzezany i nie święci sabbatu — nie jest człowiekiem", lub że „nasienie nie-Żyda, jest jako nasienie zwierzęcia", gdy dziś w w. XX wzajemna nienawiść i pogarda ludów doszła do szczytów fanatyzmu?.. Czyż historyk czasów dzisiejszych mógłby sąd swój ostateczny o stopniu cywilizacyi tego wieku oprzeć na dziełach, które gwoli interesom najrozmaitszym, lub też ciemnocie autorów urągają wszelkim ideałom prawdy, wiedzy lub moralności, pomimo, że takich płodów ciemnoty, wstecznictwa, nienawiści, zgnilizny i fanatyzmu rozpasanego nie brak dziś w żadnej literaturze?!..

Otóż metoda wyławiania z Talmudu, gwoli potępienia tej księgi, wszystkich sentencyj złych, niemoralnych, przewrotnych i nienawistnych dla ludzkości, miała zawsze tę słabą stronę, że autorowie takich wyciągów, nie stojąc na stanowisku historycznem, wywoływali pracami swemi następstwa gorzkie, niepożądane. Ta metoda, choć bardzo stara, zdobyła w Europie powszechne prawo obywatelstwa dopiero od czasów prof. Eisenmengera, którego dzieło stało się dla przeciwników Talmudu, nie znających wcale tej księgi, skarbnicą wyławianych skwapliwie aforyzmów, przedstawiających Talmud w najgorszem świetle. Uczony ten, prof. języków wschodnich w uniwersytecie lipskim wydał w r. 1700 dwa grube tomy in 4-o (998—1108 str.) dzieła pt.: „Judaizm odkryty, czyli gruntowne i wiarogodne sprawozdanie, w jaki sposób Żydzi kalają i bezczeszczą Trójcę Ś-tą, jak znieważają Ś-tą Matkę Chrystusa, Stary Testament, Ewagielistów

i Apostołów, szydząc z religii chrześcijańskiej, oraz potępiając i przeklinając całe chrześcijaństwo, a przytem i wiele innych, albo mało, albo całkiem nieznanych wielkich błędow religii i teologii żydowskiej, tudzież bajek śmiesznych i t. d. Wszystko to z bardzo wielu własnych ksiąg żydowskich, z wielką pracą i usilnością przeczytanych, z przytoczeniem tekstów hebrajskich, obok wiernych przekładów, wykazał dla pożytku chrześcian prof. Jan Andrzej Eisenmenger". — Pierwsze wydanie tej księgi (Frankfurt, 1700) z powodu treści drażliwej i drażniącej, było skonfiskowane z rozkazu cesarza Leopolda I i dopiero druga edycya, wydana r. 1711 w Królewcu pod protektoratem Fryderyka I-go króla pruskiego, rozeszła się po całym świecie. Że dzieło to, oparte nie tylko na Talmudzie, lecz i na innych, późniejszych dziełach żydowskich, miało, pomimo błędów w każdej pracy nieuniknionych, swoją powagę naukową, dowodzi, między innemi, prócz cytat autora oryginalnych, frazes pisarza żydowskiego dra Bernfelda, który, mówiąc o dziele Eisenmengera, z żalem i goryczą dorzuca jednak, że autor „im Grossen und Ganzen Seines Themas nicht unkundig war." Prócz tego, tenże sam Bornfeld pisze: „Wycieczki przeciwko chrześcijaństwu nie są rzadkie w talmudycznej literaturze... Nie można powiedzieć, żeby starzy nauczyciele i hagadyści mówili zawsze z życzliwością o chrześcijaństwie, gdyż przy wrogim stosunku jego do religii macierzystej od samego początku nie mogło być inaczej". Gdy dzieło profesora lipskiego stało się kopalnią dla pisarzów, którzy Talmudu nigdy w rękach nie mieli; gdy z czasem przybywać zaczęły „odkrycia", czerpane z samego źródła, przeważnie przez byłych wyznawców judaizmu, walka stawała się coraz gorętszą, a przepełniły miarę goryczy i wywołały istną burzę w świecie żydowskim wyciągi z Talmudu, dokonane w dru-

giej połowie zeszłego wieku przez prof. Rollinga (dr Justus), który w trzech kolejnych książkach p. t. „Żyd talmudyczny", „Zwierciadło żydowskie" i „Wiedza talmudyczna" wydobył z Talmudu wszystkie aforyzmy niemoralne, głupie i wrogie dla wszystkich społeczeństw nieżydowskich. Wobec „odkryć" tego rodzaju Żydzi fanatyczni postępują zwykle najniedorzeczniej, obsypując autorów mnóstwem wymysłów najpotworniejszych dla wmówienia w publiczność, że pisarze ci są odszczepieńcami od wiary żydowskiej, którzy wszystkie te wyjątki z Talmudu bezczelnie skomponowali przez nienawiść do Żydów. Wymysły takie nikogo nie przekonały, boć przecie znajomości języków hebrajskiego i aramejskiego Żydzi nie wzięli w monopol, a nie brak hebraistów chrześcijańskich, którzy mogą czerpać ze źródła. Z drugiej strony ilekroć sami Żydzi pisali o Talmudzie, starali się przeważnie, już *par dépit*, podnosić wartość tej księgi aż do zenitu, a ilustrując swój wykład wyjątkami, wybierali zawsze z Talmudu sentencye dobre i rozumne, starannie przemilczając o niemoralnych. Gdy w r. 1891 pisarz rosyjski, Bykow, ogłosił w „Nabludatielu" cały szereg wyjątków z Talmudu *à la* Eisenmenger lub Rolling, pisarz żydowski, kryjący się pod inicyałami dr L. R-s, w książce rosyjskiej p t. „Talmud i jego krytycy" (Astrachań, 1898) usiłuje wykazać nieuctwo i złą wolę Bykowa. A jednakże czytelnik, który nawet niema możności sprawdzenia ze źródłem cytat Bykowa, musi uwierzyć, że one nie były wzięte *aus der Luft*, gdy przeczyta rzekomą „odprawę" dra R-sa; pisarz ten bowiem albo, rad nie rad, musi przyznać (co rzadko), że dana cytata jest prawidłowa, albo też stara się dowieść za pomocą dyalektyki kazuistycznej, że Bykow bądź tłómaczył nie ściśle, bądź też nie pojął ducha cytaty.

Przytoczymy parę przykładów: Przy cytacie

Bykowa z Talmudu, głoszącej, że *„jak świat nie może istnieć bez wiatru, tak również nie może się obejść bez Żydów"*, dr R-s pisze: „te słowa są istotnie w Talmudzie". Przy cytacie Bykowa: *„Ten, kto studyuje Talmud dokonywa więcej, niż gdyby ocalił człowieka od śmierci, niż gdyby uczestniczył przy budowie świątyni, niż gdyby czcił ojca i matkę"*, dr R-s pisze: „wyrażenia te znajdują się istotnie w miejscu wskazanem, ale w Talmudzie spotkamy jeszcze więcej zdań takich, że nauka bez dobrych uczynków nic nie warta". Prawda! ale Bykowowi nie chodziło o to, żeby wykazać, czy w Talmudzie są zdania moralne, gdyż zdania te Żydzi przedrukowywują ciągle w tysiącach egzemplarzów książeczek polskich, rosyjskich, niemieckich i t. d., ale szło mu o wykazanie zdań niemoralnych, pod których wpływem zostają Żydzi, wielbiąc swój Talmud. Gdy jednakże Bykow cytuje: *„Żyd, oddany nauce Talmudu jest jak święty, że ten, kto go zmusza do służenia sobie, powinien natychmiast umrzeć"*, dr R-s pisze: „w tekście powiedziano inaczej i przytem w znaczeniu hyperbolicznem, bo *chajab mithu* = „godzien śmierci" jest terminem technicznym, używanym do wyrażenia nagany najsilniejszej". Czy te słowa obalają cytatę Bykowa?... Albo przy cytacie: *„R. Eliezor mówi: wszystkie klęski na tym świecie pochodzą od Żydów"* dr R-s pisze: „Rozkoszna zgoda pomiędzy Talmudem (t. j. jego tłómaczem) a tłumami średniowiecznemi, które pędziły na stos tysiące Żydów za to, że oni „czynili" dżumę. W tekście powiedziano: „na świat spadają klęski tylko *z powodu* Żydów" (żeby pokutowali za grzechy swoje — objawia Raszi)"!... Czyż to obala cytatę?! Bykow cytuje: *„Kara chrześcijan na tym świecie będzie taka, że ich będą gotować w kotle, napełnionym ludzkiemi ekskrementami, a ta sama kara dosięgnie wszystkich, którzy urągają rabinom; będą się warzyć w plugastwach"*. — Dr R-s pisze: „Cóż robić, kiedy

w całym Talmudzie nie znajdujemy ani jednej (?) wzmianki o chrześcijanach i o chrześcijanizmie, dla których on nawet nie posiada nazw specyalnych, a na stronnicy zacytowanej wcale tych słów niema. Ale zato, co za rzeczy straszne są opowiadane na tej stronnicy o klęskach, jakie spadły na lud żydowski w czasach Tytusa i Adryana! włosy dębem stają przy czytaniu tych faktów historycznych". I w dalszym ciągu dr. R-s, zapominając o cytacie Bykowa, przytacza cały szereg owych faktów z martyrologii żydowskiej. Czyż to jest zbicie cytaty? Dr R-s twierdzi, że jej niema na danej stronnicy, ale nie dodaje, że jej wcale niema w Talmudzie, przytaczając zaś *à propos des bottes* owe fakty z prześladowań żydowskich, każe się domyślać czytelnikowi, że zdanie Talmudu, przytoczone przez Bykowa, istnieje, da się zupełnie usprawiedliwić nienawiścią do prześladowców. Wreszcie, zaprzeczając istnieniu w Talmudzie wyrazów „chrześcijanin", „chrześcijaństwo", dr R-s czyni tylko ściślejszym przekład Bykowa, nie zmieniając bynajmniej rdzenia cytaty, gdyż wyrazy *akim* lub *goim*, oznaczające wogóle „nie Żydów"—odnoszą się także i do chrześcijan". Przy cytacie Bykowa: „*Dlaczego Żydzi tak są podobni do oliwek? Jak oliwki nie dadzą oliwy, dopóki ich nie się zgniecie i nie wyciśnie, tak i Żydzi poprawiają się dopiero wówczas, gdy ich kto zgnębi*", — Dr R-s woła: „Co za styl górny! my nie przełożymy słów Talmudu tak poetycznie, lecz będziemy się trzymali skromnej prozy: „Reb Jochanan mówi: dlaczego Izrael podobien oliwce? Bo jak oliwka wypuszcza oliwę tylko przy wyciskaniu, tak i Żydzi czynią się bogobojniejsi jedynie dzięki cierpieniom". Czyż to się nazywa zbicie cytaty? Gdy Bykow cytuje z Talmudu: „*istnieją trzy rodzaje stworzeń najbezwstydniejszych i najzuchwalszych, a mianowicii: wśród narodów—Żydzi, wśród zwierząt dzikich—psy, a wśród zwierząt domowych—ko-*

zy,—Dr R-s, poprawiwszy rzekomo przekład, który na to samo wychodzi—dodaje: „zresztą cała ta tyrada była potrzebna autorowi do *ekwilibrystyki lingwistycznej!*" Ale dosyć tych przykładów, które świadczą, że metoda Żydów, zasadzająca się na zarzucaniu przeciwnikom, cytującym Talmud, nieuctwa, albo złej woli, jest całkiem bezpłodna, śmieszna i.. nielogiczna. Bo przecież muszą być w Talmudzie rzeczy złe i wstrętne, skoro sam dr R-s, przecząc każdej cytacie Bykowa, w końcu, rad nie rad, wyznaje: „Że w Talmudzie są pewne miejsca, które z wielkim pożytkiem i dla niego i dla żydowstwa mogłyby być wypuszczone — nikt temu, naturalnie, przeczyć nie będzie" (str. 45). A w innem miejscu: „W imię bezstronności trzeba powiedzieć, że bądź co bądź, spotykają się w Talmudzie, choć dosyć rzadko, miejsca nie zupełnie harmonizujące z moralnością wyższą, bezwzględną, jak my ją pojmujemy w czasach obecnych.. Za główny dysonans uważać trzeba przyjętą przez niektórych talmudystów zasadę, że oszukiwanie *goja*, czyli inowiercy, jest dozwolone" (str. 78).

Tej samej metody bądź zaprzeczenia, bądź wyławiania z Talmudu tylko sentencyj dodatnich trzymają się i inni pisarze żydowscy, nawet światli i postępowi, jak dr E. Schreiber, rabin z Bonn, który, mówiąc o etyce Talmudu, tak pisze: „Przechodzimy teraz do moralności Talmudu, tak bardzo poniewieranej. Ponieważ ci, którzy najbardziej przeciw niej walczą, są chrześcijanami wiernymi, przeto uznaliśmy za właściwe porównać moralność Talmudu z moralnością Ewangelii, a resztę pozostawić szan. czytelnikowi". Po takim wstępie autor, wydobywając najpiękniejsze perły z Ewangelii podług S. Mateusza, zestawia z niemi wyłowione z 12-tu tomów Talmudu najpiękniejsze jego sentencye. A tymczasem sentencye takie, dowodząc jedynie, że obok setek

rabinów małego ducha i rozumu byli i inni, którzy stali na wyżynie podniosłych ideałów moralnych, nie świadczy bynajmniej, że moralny jest Talmud, *jako całość*, skażona mnóstwem sentencyj bądź niedorzecznych, bądź też urągających moralności najpierwotniejszej.

Czemże właściwie jest ów Talmud nieszczęsny, przeciw któremu zwracały się od wieków i zwracają ciągle ostrza krytyki wszystkich narodów oświeconych, zarówno pogańskich, jak chrześcijańskich?... Oto jaką odpowiedź dają na to pytanie współcześni pisarze żydowscy. Autor rosyjski S. M. Dubnow, Żyd, w swej „Historyi Żydowskiej", będącej rozszerzonym i uzupełnionym przekładem książki niemieckiej dra Bäck'a, tak pisze: „Talmud — to ogromna księga zbiorowa, złożona z 36-ciu wielkich i 10-ciu małych traktatów o treści najrozmaitszej. W nim zogniskowała się większa część tego, co wytworzyła myśl żydowska od zamknięcia piśmiennictwa biblijnego do końca w. V-go po Chr. Nie jest to twór jednego lub kilku mężów uczonych, lecz żywy pamiętnik duchowej działalności całego, prawowiernie myślącego żydowstwa w ciągu 6-ciu lub 8-iu stuleci. Najróżnorodniejsze płody umysłowej twórczości przejawiają się w Talmudzie pod pokostem jaskrawo-religijnym, gdyż religia dążyła wówczas do owładnięcia wszystkiemi czynnościami, uczuciami i myślami Żyda, żeby życie jego obstawić siecią surowych praw i przepisów. Wszelako nie można nazwać Talmudu „Kodeksem praw" w powszechnem znaczeniu tego słowa, gdyż w nim, oprócz przepisów religijnych, obrzędowych i prawnych, zawiera się jeszcze mnóstwo wiadomości z innych dziedzin wiedzy, filozofii i moralności, a i prawa same są po większej części wyłożone nie w formie przepisów ostatecznych, lecz pod postacią roztrząsań, czyli żywych rozpraw pomiędzy nauczycielami prawa. W Talmudzie przechowały się i wy-

niki duchowej twórczości całego szeregu pokoleń i jednocześnie sam proces owej twórczości. Talmud—to oryginalna *encyklopedya* judaizmu i całego obszaru wiedzy ogólno-ludzkiej, dostępnej wówczas dla Żydów. Obok rozpraw religijnych i prawnych spotykamy w Talmudzie wiadomości astronomiczne, medyczne, przyrodnicze, moralność, filozofię, histôryę, a także anegdoty, opowieści, legendy i mniemania, wytworzone najwidoczniej pod wpływem *przesądów narodowych*; lub ówczesnych *wierzeń perskich* w widzenia senne, w *czarodziejów*, *demonów* i t. d. Talmud miał znaczenie trojakie, gdyż służyć musiał jako: *kodeks religijny*, jako księga *naukowo-wychowawcza*, tudzież źródło *wiadomości i nauk dla masy*. Wskutek pełnienia tych trzech funkcyj podczas całego, następnego okresu historyi żydowskiej, Talmud doprowadził do wyników *nadzwyczaj* ważnych, z których jedne dodatnie — inne *ujemne*. Jako kodeks religijny, Talmud zupełnie usprawiedliwił zapowiedź pierwszych twórców nauki ustnej, wytwarzając silne ogrodzenie wokoło zakonu i to nie jedno, ale cały ich szereg, czyli „ogrodzenia wokoło ogrodzeń"... W ten sposób Talmud osiągnął cel główny: zjednoczenie narodu żydowskiego i ocalenie judaizmu; on ochronił Żydów od rozpłynięcia się śród innych ludów, czyniąc żydowstwo niedostępnem wszelkiemu wpływowi obcych religij, zwyczajów i obyczajów. Lecz, skupiając Żydów w jednę całość, Talmud—oprócz skrępowania swobody osobistej na każdym kroku przepisami najbardziej drobiazgowemi, wniósł jednocześnie *skrajny formalizm do religii*. Jako księga wychowawcza, Talmud miał także dobre i *złe* strony; o ile bowiem trzymał myśl żydowską w ciągłem naprężeniu, nie dającem jej zasnąć i pobudzającem do działalności; o tyle z drugiej strony halacha, pochłaniająca wszystkie siły umysłowe żydowstwa w ciągu długiego szeregu wieków, nadała

umysłowi żydowskiemu kierunek zbyt *jednostronny*, przyuczając go do badań drobiazgowych, *kazuistycznych*, zwracających uwagę *nie na rdzeń zjawisk rozbieranych, lecz na ich stronę formalną*, na *sztuczne* pogodzenie sprzeczności, na *wymyślanie* kwestyj w tym celu jedynym, *żeby dać na nie odpowiedzi dowcipne*. Ta *sztuczna*, scholastyczna uczoność dla uczoności, ożywiając jedynie działalność *mózgu*, *odwracała uwagę od wiedzy żywej, dającej pokarm dla duszy*... Talmud ocalił jedność narodu żydowskiego, ocalił judaizm, ale pod karą.. *zbyt twardą*".

Zapamiętawszy dobrze wszystkie zdania, podane przez nas kursywą — przejdźmy do największego ze współczesnych historyków żydowskich, Grätza, który tak pisze: „Talmudu nie należy oceniać jako zwykłą księgę w 12 tomach, ona bowiem, nie mając podobieństwa wewnętrznego z żadnym pomnikiem piśmiennictwa, przedstawia, bez żadnej przenośni, swój świat odrębny, który chce być sądzonym podług praw własnych. I z tej to przyczyny jest rzeczą nadzwyczaj trudną podać charakterystykę Talmudu, brakuje nam bowiem do tego wszelkich skali (*alle Masstäbe*). Poniekąd możnaby go porównać z literaturą ojców Kościoła, która się w tym samym czasie wytworzyła; wszelako przy głębszej rozwadze porównanie takie odpada. Talmud, t. j. powstała w Babilonii księga zbiorowa, posiada te *ujemności*, które są nieodłączne od płodów ducha, działającego w jednym tylko kierunku z *wyłączną jednostronnością*. Zawiera on wiele rzeczy *małoważnych i małostkowych*, które rozbiera z wielkiem namaszczeniem i z miną poważna. Następnie przyjął on ze swego otoczenia perskiego *zabobonne poglądy*, które, uzależniając rzeczywistość od demonów, czarnoksięztwa, formuł tajemniczych, leków magicznych i wykładu snów, *stały w sprzeczności z duchem judaizmu*. Talmud zawiera pewne pojedyncze afory-

zmy i postanowienia, *wrogie dla innych narodów, tudzież wyznawców religijnych*, a w końcu hołduje on *niezdrowemu wykładowi Pisma, oraz błazeństwom niesmacznym i częstokroć prawdzie urągającym.* Najlżejsze tchnienie poezyi nie wieje z kartek Talmudu; przy czytaniu go trzeba zapomnieć o poezyi biblijnej, o pozbawionej ozdób, a jednakże tak porywającej piękności form, o pełnej życia wymowie proroków, o polocie psalmów, wznoszących myśl ku niebu, o głębokości dzieła hiobowego; — o tem wszystkiem trzeba zapomnieć, jeśli się nie chce gromić Talmudu i przez to czynić mu krzywdy. Skażenie i zeszpecenie poezyi biblijnej *błazeństwami* dzieli wprawdzie Talmud z literaturą ojców Kościoła, która również znaczenie wyrazów proste, a w swej prostocie podniosłe, zeszpeciła *um Glaubenslehren und Schrullen aus der Bibel zu belegen.* Wszelako talmudyści nie mieli wzorów tak podniosłych, jak Ojcowie Kościoła. Czyniąc Talmud odpowiedzialnym za te braki, potępiono go jako *kramik małostkowości*, jako *źródło zepsute*, bez zwrócenia uwagi na to, że on nie jest dziełem jednego autora, któryby mógł za każdy wyraz odpowiadać. Przez sześć stuleci leżą w Talmudzie skamieniałe w swej żywotności najwymowniejszej, w swych własnych strojach, ze swym sposobem mówienia i myślenia jakgdyby literackie Herkulanum i Pompeja, nieosłabiane przez sztuczną kopię, która obraz olbrzymi przeniosła w ramach najmniejszych na przestrzeń ciasną. Nic też dziwnego, gdy w tym świecie łączą się z sobą: podniosłość i *pospolitość*, wielkość i *małość*, powaga i *śmieszność*, ołtarz i popiół, rzeczy żydowskie z *pogańskiemi. Niebaczne* są owe *aforyzmy nienawistne*, które, jako objaw chwilowej niechęci wymknęły się temu i owemu, a przechowane przez nadmierną gorliwość młodszych, dbających o uwiecznienie każdego słowa Ojców tak szanowanych, wcielone zostały

do Talmudu. Ta nadmierna troskliwość zbieraczów o niezatracenie niczego i tu *zaszkodziła*. Wprawdzie owe aforyzmy *wstrętne* zostały hojnie zrównoważone przez istniejące w Talmudzie nauki o życzliwości i miłości ludzkiej względem każdego bez różnicy pochodzenia i religii; wszelako nauki owe *tak się kryją i giną w otchłaniach obrzędowości*, że tylko bardzo bystre oko odszukać je może". Krytyce tej nie można odmówić przedmiotowości! Zapamiętawszy dobrze opinię Grätza, posłuchajmy, co mówi o Talmudzie dr. S. Bernfeld: „Hagada babilońska zawiera wiele *zabobonów*, jej reminiscencye historyczne są *pełne anachronizmów*, nauczyciele babilońscy oddają się często *żartom niewłaściwym*, ich homiletyka jest *antropomorficzna*, a niekiedy i *gorzej jeszcze*, a w sposobach wyrażenia spotykamy wiele rzeczy *niesmacznych i obrażających każde uczucie delikatne*..." „Materya halachiczna była już wygnieciona jak ciasto miękkie, a *sofistyka* stała się chlebem powszednim Talmudystów. Nie rezultat praktyczny dyalektyki skomplikowanej był celem rozpraw, lecz ona sama; *rozprawiano, aby rozprawiać*"... „*Błędem było* ze strony Żydów w czasach dzisiejszych, że bronili wszystkiego, zamiast przyznać, że w literaturze talmudycznej znajdują się takie opinie, które *lepiejby było usunąć, albo też owe ohydne* zdania w Talmudzie wyjaśnić stosunkami ówczesnemi Żydów do świata żydowskiego. Chcieli jednakże utrzymać całość „*mit Haut und Haar*" i, naturalnie, *popsuli wszystko*. Najlepszym środkiem zrehabilitowania Talmudu byłoby zaiste *ihn zu erschliessen*. Próby takie już były czynione"... Cytowany już przez nas dr. R-s pisze: „Ponieważ za podwalinę do budowy Talmudu posłużyły podania ustne i *niedokładnie* zapisane lekcye uczonych, przeto w samym Talmudzie spotykamy nierzadko zdania *sprzeczne*, przypisane jednemu uczonemu, które to zdania re-

daktorowie Talmudu i późniejsi komentatorowie tej księgi usiłowali pogodzić z sobą. Tym sposobem talmudyści *in corpore* przypominają genialnego pisarza, który, nie wydawszy swych prac za życia, pod własną swoją redakcyą, pozostawił je *niewykształconym następcom swoim*. a ci wydrukowali nietylko to wszystko, co znaleźli w tece swojego ojca, lecz i to nawet, co słyszeli z ust jego w kółku domowem"... „Talmudyści, jako prawdziwi Synowie Wschodu, nie cofają się przed *żadną przesadą i porównaniami najbardziej niedorzecznemi*, byle tylko wpoić w naród poczucie strachu przed sądem boskim i powstrzymać go od czynów nią religijnych. Nie dość na tem, chcąc otoczyć aureolą powagi jakąkolwiek zasadę życiową, albo też obrząd religijny, talmudysta w ekstazie swojej dochodzi często do tego, że porównywa drobne wykroczenia przeciw religii i etykiecie życiowej z występkami najdonioślejszemi. Ludzi, którzy w czemkolwiek zgrzeszyli przed Bogiem albo narodem żydowskim, talmudyści *obciążają wszystkiemi zbrodniami*. Ta *najwyższa zasada Talmudu* doprowadziła do tego, że fantazya rabinów przedstawia niektóre podania historyczne *w świetle najpotworniejszem*. I tak: Faraon kąpał się we krwi niemowląt żydowskich, których w tym celu zarzynał codziennie po 150 rano i wieczorem, a w razie braku cegieł do budowy, zastępował je dziećmi żydowskiemi. O Nebukadnezarze, Hamanie, Tytusie i innych Talmud rozpowiada taką masę *legend przesadnych*, że nawet czytelnik powierzchowny odgadnie tu łatwo (?! ale nie Żyd ciemny!) wpływ fantazyi wschodniej"... „Talmudyści używają często porównań i paraboli zbyt hiperbolicznych... R. Gamliel np. fantazyuje, że po przyjściu Mesyasza kobiety będą rodziły codziennie, a ziemia obiecana będzie wydawała chleb gotowy i odzież jedwabną... W Talmudzie spotykają się, choć bardzo rzadko, takie

ustępy epizodyczne, które, istotnie mają znaczenie *łyżki dziegciu w beczce miodu*... Szczególnie razi czytelnika, mało przygotowanego do czytania ksiąg medycznych, wolnych od wszelkich obsłonek przy wykładzie aktów i zjawisk fizyologicznych, ta okoliczność, że Talmud mówi niekiedy jasno o takich rzeczach, o których my teraz *albo mówimy oględnie, albo wcale.* To też niektórzy uczciwi komentatorowie Talmudu, jak np. R. Chajot, *wpadają w rozpacz* wobec tych epizodów *niewłaściwych* i w swem oburzeniu wołają: „co mamy czynić z temi hagadami, których *nie tylko opowiadać, tembardziejby nie należało, lecz i zapisywać*? Jakim sposobem ludzie tak bogobojni pozwalali sobie wcielać do Talmudu takie *dwuznaczniki*, gdy powiedziano, że temu, kto kala swój język, piekło głębszem będzie"... Mówiąc o Hagadzie, dr E. Szreiber, rabin z Bonn, tak pisze: „Jest to materyał bardzo bogaty, ale „freilich muss *auch* hierbei die *strengste* Prüfung und *peinlichste* Auswahl vorgenommen werden", gdyż talmudyści bądź wcielili do niej wiele przejętych od Persów i innych ludów *wyobrażeń zabobonnych* o świecie pozagrobowym, o aniołach, dyabłach, demonach, czarownikach, antropomorfizmach, antropopatyach, o magii, astrologii, straszydłach i t. p., bądź też przez swe *opowieści komiczne*, wyrażenia dowcipne, tudzież *niedorzeczne* hiperbole, anegdoty i *bonmots wystawiły Talmud na szyderstwo.* Przypominam, jako przykład *unum pro multis* opowieść o wielkim obiedzie, który Bóg da pobożnym swoim na tamtym świecie. Każdy siedzi przy oddzielnym stoliku, lśniącym od złota i drogich kamieni, obsługiwany przez aniołów, przez miliony duchów służebnych *zur Tafelmusik*, przyczem Bóg, w towarzystwie słońca, księżyca i gwiazd prowadzi tańce, podczas gdy biedni grzesznicy ze spragnionemi językami i żołądkiem próżnym patrzą na widowisko. *Menu* tego obiadu składa się: z *Lewia-*

ana, t. j. z wielkiego potwora morskiego, którego mięso Bóg własnoręcznie zapeklował w pierwszych dniach świata, i innych potraw odpowiednich, a wino, które będzie podane przy tym obiedzie, pochodzi z 1-go roku stworzenia świata i tymczasem znajduje się jeszcze w gronach"... I. Stern, rabin wirtemberski tak pisze: „U Żydów Talmud stoi ponad wszelką krytyką, u chrześcian—niżej wszelkiej krytyki; „diesen gebrach das *sine jura*, jenen das *sine studio* i ztąd też zazwyczaj sąd o nim jest albo *pamfletem*, albo *panegirykiem*"... A tymczasem w tej wielkiej „encyklopedyi judaizmu znajduje się *viel Verkehrtes*, aber auch viel Treffliches".

Sądzimy, że z tych cytat, które zaczerpnęliśmy wyłącznie z dzieł *żydowskich*, czytelnicy nasi mogą już mieć należyte pojęcie i o dodatnich stronach Talmudu i o jego *wielkich ujemnościach*. Czy te ostatnie dają dostateczny powód do wyjątkowych napaści na Talmud, jako na *zwyczajne* dzieło *zbiorowe*, jako na *encyklopedyę* judaizmu, która ogarnia całokształt umysłowości żydowskiej z kilku wieków? Bynajmniej! Każde dzieło autora pojedynczego, a tem więcej pracę zbiorową oceniać należy ze stanowiska danej epoki, z uwzględnieniem tych *wszystkich* wpływów i czynników, politycznych, społecznych i religijnych, które się złożyły na wytworzenie danego dzieła. Dzieła? Czyż Talmud jest dziełem w ścisłem znaczeniu tego słowa? Wcale nie! Wyobraźmy sobie salę olbrzymią, w której rozprawiają jednocześnie setki rabinów mądrych i głupich, postępowych i zacofanych, tolerancyjnych i fanatycznych, uczciwych i paktujących z sumieniem własnem, kulturalnych i prostackich w najwyższym stopniu; rabinów, którzy, wypowiadając podczas rozpraw czę stokroć namiętnych, zacietrzewionych pod wrażeniem chwili takiej lub innej, to wszystko, co im ślina do ust przyniosła, ani nawet przypuszczać mogli, że

ich słowa, częstokroć bezmyślne i poprostu na wiatr rzucone, staną się kiedyś, bez zmian najmniejszych, bez żadnych poprawek i oczyszczeń treścią sakramentalną *najświętszej* księgi narodu? Otóż taką salą obrad chaotycznych jest Talmud! A dodajmy, że obrady owe, mające przed sobą cel jeden, jedyny, odgrodzenie Żydów od reszty świata oceanem przepisów najsurowszych, najdziwaczniejszych, dla ocalenia zagrożonego zewsząd judaizmu, odbywały się często śród krwawych warunków bytu, śród prześladowań i ucisku, śród męczeństw fizycznych i moralnych, przez które przechodzić musiał naród żydowski często za własne winy, często bez winy. I cóż dziwnego, że przy owych rozprawach rozbrzmiewały nieraz słowa nienawiści i przekleństw, skierowanych przeciw ciemięzcom! Czyż było gdziekolwiek i kiedykolwiek inaczej?... W książce p. t. „Żydzi na tułactwie" T. Jeske-Choiński, uchodzący za zdeklarowanego antysemistę, z godną uznania przedmiotowością tak pisze: „Nie rozumiemy, dlaczego się Żydzi gniewają, gdy im ktoś wytyka nieprzyjaźń Talmudu do inowierców. *Mogłoż być inaczej?* Cóż wart naród, który się nie oburzy, gdy go mocniejszy depcze i poniewiera? Tylko pies liże dłoń, która go uderzyła. Nienawiść ludów zwyciężonych jest ich jedyną bronią. Bez niej musieliby zmarnieć. Ona to i duma utrzymują nędzarzów na powierzchni ziemi. Uczucia te nie zgadzają się z ewangielią, lecz istnieją mimo to, jako naturalne skutki przyczyn naturalnych... Przeto dziwimy się namiętnym krzykom rabinów nowożytnych, którzy chcieliby koniecznie wykazać, że Talmud jest nauką miłości i pobłażliwości... Nie rozumiemy także, dlaczego *antysemici zżymają się bezustannie na nieprzyjaźń Talmudu do inowierców.* Że ta nienawiść wydała w dalszym ciągu cały szereg skutków, zgubnych zarówno dla innowierców, jak dla „wybranych", tru-

dno nie przyznać, lecz, że była konieczną, *swego czasu nawet uprawnioną*—któż tego nie widzi"?

Jeśli tedy Talmud jest niczem innem, tylko zbiorem bezładnym i bezkrytycznym prawie *stenograficznych* protokółów z rozpraw rabinów, to cóż dziwnego, że się w nim znalazły cudactwa najpotworniejsze i najgłupsze, rozmaite herezye obyczajowe i moralne, przeróżne objawy obłudy, fałszu, przewrotności, zabobonów, przesądów i t. p., które także były nieuniknionem następstwem albo ciemnoty wieku, albo też wyjątkowych zawsze warunków bytu żydowskiego, zwłaszcza, że jak dziś, tak i przed wiekami, śród stu rabinów ciemnych i fanatycznych trafiał się jeden z umysłem głębszym i oświeconym. Wszelako, o ile przy ocenie Talmudu, jako historycznego pomnika kultury Żydów w czasach odległych, każdy człowiek rozumny może zachować spokój zupełny; o ile wszystkie potężne ujemności tego zbiornika protokółów z rozpraw żydowskich można wyjaśnić i wyrozumieć warunkami bytu Izraelitów, o tyle człowiek najbardziej nawet tolerancyjny i beznamiętny a światły i czysty musiał oddawna (a cóż dopiero w w. XX-ym!) burzyć się i kipieć przy czytaniu Talmudu, jako księgi Żydów *najświętszej*, jako *kodeksu religijno-wychowawczego*, jako księgi, która po dzień dzisiejszy wychowuje i kształci miliony Żydów, będąc dla nich—zwłaszcza dla warstw ciemnych—alfą i omegą wszelkich praw moralnych, wszelkich zasad życiowych, wszelkich ideałów religijnych, etycznych i społecznych, a nawet i skarbnicą wszechwiedzy. O ile Żydzi nie mają powodu wypierać się Talmudu, który w swojej porze odegrał rolę potężną i w którym badacz zarówno judaizmu, jak i początków chrześcijaństwa znajdzie materyał nieoceniony, o tyle—mojem zdaniem—powinniby, przynajmniej w zaraniu w. XX przyjść nareszcie do przeświadczenia, że ta księga nieszczęsna,

będąc oddawna, jako *najświętszy kodeks religijny* anomalią wprost niepojętą, stanowi fatalne źródło klęsk przerozlicznych i wszystkich przekleństw narodu. Boć przecież nikt dzisiaj pojąć i usprawiedliwić nie zdoła, jakim sposobem księga—której treść przeważna stała się już od wieków literą martwą, której część inna, obowiązująca Żydów do tej pory, a wyłożona w formie zawiłej, ogłupiającej, tonie w sprzecznościach antypodycznych, i wreszcie, której całokształt, po za prawodawstwem już umarłem i po za kilku setkami aforyzmów podniosłych, rozumnych



Dzbanki jerozolimskie wydobyte z ziemi.

i uczciwych, roi się tysiącem plugastw, niedorzeczności, zabobonów pogańskich, dziwolągów bezmyślnych i zdań wysoce niemoralnych, jakim sposobem—powtarzam—księga ta może być *do dnia dzisiejszego* kodeksem *świętym* narodu, stokroć cenniejszym od Biblii, od ksiąg proroczych i księgą *wychowawczą* całych mas ludu?! Czyż wobec tego można się dziwić coraz częstszym atakom na Talmud ze strony chrześcijan oświeconych? Przecież kwestya tej doniosłości nie może być obojętna dla narodów, śród których bytują Żydzi, wychowywani przez *taką* księ-

gę religijną. U wielu pisarzów żydowskich, podrażnionych napaściami chrześcijan na Talmud, spotykamy takie argumenty: „A wy, którzy się chełpicie chrześcijańską miłością bliźniego, wyrzucając Talmudowi nienawiść do inowierców, czy nie mieliście swej inkwizycyi, owych „aktów wiary” *(auto da fe)*, które prowadziły na stos tysiące istot najniewinniejszych.” Tak *mieliśmy*, ale *nie mamy*, bo nad inkwizycyą, która nie wypłynęła ze szczytnych nauk Chrystusa, lecz ze wścieklizny fanatyzmu ludzkiego, już ciąży oddawna przekleństwo wieków; gdy tymczasem Talmud wciąż istnieje jako księga święta i wychowawcza. Zarzucacie Talmudowi—wołają jego obrońcy—przewrotność i zachętę do niemoralności, pomimo, że ta księga ma tysiąc kilkaset lat wieku, a czyż u was, w czasach nowożytnych, nie było dzieł chrześcijańskich i kapłańskich, które tumaniły ludzkość zasadą nikczemną, że „cel uświęca środki”?! Tak, miało niestety, chrześcijaństwo dzieła podobne, spłodzone również z mętów duszy ludzkiej, a nie z nauki Chrystusa; dzieła te jednak, będące hańbą swojego wieku, mając tylko bardzo szczupłe koła swoich wyznawców zwyrodniałych, działających w interesach egoistycznych, spotkały się, już za życia autorów, z pogardą i klątwą ludzi uczciwych. Zresztą czyż to były dzieła obowiązujące, kanoniczne, święte?! A tymczasem Talmud wciąż jest *świętym i kanonicznym*! Nie! wszystkie argumenty tego rodzaju nie pomogą sprawie, która obronić się nie da. Chrześcijaństwo doskonali się ciągle, usiłując być w zgodzie coraz większej ze szczytną nauką Chrystusa, pomimo, że od czasu do czasu przejawiają się jeszcze powrotne fale barbarzyństwa, gdy Talmud z całym ogromem swych ujemności nie przestał być do dnia dzisiejszego księgą najświętszą dla Żydów, czerpiących z niego truciznę. Bo tylko naiwność bezgraniczna lub też per-

fidya faryzejska w najujemniejszem znaczeniu tego słowa może w nas wmówić, że Żydzi, którzy się kształcą na Talmudzie, wyławiają z niego tylko same perły, odtrącając to, co gorszące i niemoralne. Czyż nam jest obca znajomość natury ludzkiej? Czyż nie wiemy, że człowiek nieoświecony przy swych instynktach zwierzęcych i egoizmie, *mogąc prawnie* wybierać pomiędzy występkiem a cnotą, wybiera przeważnie ten pierwszy, jeśli mu tylko przy bezkarności większą korzyść zapewnić może? Czyż podobna przypuścić, żeby nie działał zabójczo na duszę Żyda ciemnego taki kodeks religijno-moralny, w którym na jednej stronicy powiedziano: kochaj bliźniego, czyń dobrze, strzeż się oszustwa, a na drugiej, krzywdź inowierców, nie dbaj o dobre uczynki i oszukuj? — Jak można wyobrazić sobie moralne oddziaływanie księgi, która każe wierzyć Żydowi, że on jedynie jest dzieckiem bożem, wybrańcem Jehowy i człowiekiem, że on tylko stanowi centrum świata, nad którem Żydzi panować muszą niepodzielnie?... I śród *wyznawców* szczytnej religii Chrystusa istnieją tłumy złodziejów, zbójców, oszustów i t. p., boć żadna religia, choćby najszczytniejsza, nie zdoła wykorzenić z ludzi wszystkich popędów zdrożnych i zwierzęcych; ale chrześcianin, mając świadomość, że zbrodniami swemi łamie prawa nietylko ludzkie, ale i boskie, mniej łatwo wchodzi na złą drogę, kiedy wyznawca talmudyzmu, popełniając różne występki, lęka się tylko praw ludzkich, gdyż sumienie jego znajdzie zawsze dla czynów zdrożnych usprawiedliwienie talmudyczne. Naturalnie mamy tu na myśli owe ciemne masy żydowskie, dla których po za Talmudem żadna inna moralność nie istnieje. Czy może nauczyciel obskurny, lub ciemny rabin, przesiąknięty fanatyzmem talmudycznym, nauczając dzieci Talmudu, wydobyć dla nich z tej księgi to tylko, co czyste, zdrowe i moralne? Niechaj odpowiedzią na to pytanie będzie następujący

fakt historyczny! Gdy Talmud ulegał coraz częstszym prześladowaniom ze strony chrześcijan, sami Żydzi, dla uniknięcia następstw niepożądanych, cenzurowali tę księgę bądź w rękopisach, bądź w druku, wyrzucając z niej rzeczy obrażające chrześcijan i niemoralne. Otóż w r. 5391 ery żydowskiej (1631



Malowany flakon palestyński.

po Chr.) starszyzna żydowska w Polsce wydała cyrkularz następujący: „Ponieważ dowiedzieliśmy się, że chrześcijanie poświęcają wiele trudu na zdobycie języka, w którym są spisane nasze księgi, nakazujemy pod grozą przekleństwa wielkiego, żeby w żadnem nowem wydaniu Miszny lub Gemary nie było

wzmianek dotyczących Jezusa z Nazaretu. Gdyby ten zakaz nie wszedł w życie i gdyby książki nasze były w dalszym ciągu wydawane w taki sam sposób, jak dotychczas, to moglibyście przez to ściągnąć na siebie i na nas jeszcze większe niż dziś cierpienia, i spowodować, że nas, jak niegdyś, będą zmuszali do przyjęcia religii chrześcijańskiej... Z tych względów rozkazujemy, żeby w każdem wydaniu nowem, miejsca odnoszące się do Jezusa z Nazaretu *były zastąpione kółkiem* O. *Rabini i nauczyciele będą wiedzieli, jak młodzież ustnie nauczać*"!!...

A może my przeceniamy powagę Talmudu wśród Zydów i zabójcze następstwa jego wpływu na etykę żydowską, boć już nie brak pisarzów żydowskich, którzy się Talmudu wypierają? Gdy jakiś pisarz francuski nazwał Talmud dziełem „zbrodniczem i niebezpiecznem", światły i postępowy rabin Schreiber, przemilczając o pierwszym przymiotniku Francuza, pisze: „*Risum teneatis amici!* czyż może być to niebezpieczne, co *już nie posiada żadnego wpływu?!*" Niestety wykrzyknik Schreibera niema z rzeczywistością nic wspólnego. Talmud zachował do dzisiaj całą powagę nietylko dla *wszystkich* Żydów nieoświeconych, ale i dla większej części rabinów, szczycących się wykształceniem europejskiem. Posłuchajmy, co pisze S. R. Hirsz, rabin z Frankfurtu nad Menem w rozprawie p. t. „O stanowisku Talmudu do judaizmu i do społecznego stanowiska jego wyznawców" (1884): „Nie istnieje zapewne inne dzieło piśmienne, któreby jak Talmud kierowało do tego stopnia duchowym, moralnym i społecznym rozwojem całego narodu od najdawniejszych czasów *bis hinein in die lebendige Gegenwart Jahrhunderte lang*"... „Talmud nie jest bynajmniej jakimś dodatkiem, któryby można odrzucić bez dotknięcia istoty judaizmu, Talmud bowiem jest *jedynem źródłem, z którego wypłynął judaizm, podstawą, na której judaizm stoi i duszą żywą, która das Judenthum gestaltet und er-*

hält". Jeśli tak pisze wykształcony po europejsku rabin frankfurtski, to cóż tu mówić o rabinach w Polsce i Rosyi!... Nie dość na tem! Ów rabin Hirsz, twierdząc z przedziwnym humorem, że „wszystkie duchowe i moralne zdolności i cnoty Żydów są *produktem nauki talmudycznej*, *tudzież opartego na niej wychowania i wykształcenia"*, wylicza w olbrzymim okresie stylowym na dwu stronicach, wszystkie te cnoty najpodnioślejsze, które się stały nietylko własnością, ale przywilejem Żydów dzięki jedynie Talmudowi. A jeśli—konkluduje Hirsz—wrogowie judaizmu twierdzą, że Talmud uprawnia Żydów do oszustwa, rabunku i wszelkich niecnót w stosunku z inowiercami, że uczynił Żyda wrogiem wszelkiej pracy godziwej, to—*nur das gerade Gegentheil die volle Wahrheit*, a wszystkie twierdzenia tego rodzaju płyną ze źródła *„des Hasses, des Wahnes, der Unkenntniss"*... Na szczęście, spotykamy wśród Żydów prawowiernych, ludzi światlejszych, szczerszych i uczciwszych, którzy, mając poczucie samo-krytyki, umieją patrzeć na Talmud bez okularów fanatyzmu.

Już Leon z Modeny, rabin wenecki w XVII w., autor dzieła hebrajskiego p. t. *Kol sakhal* („Głos głupca"), które dopiero w r. z. zostało przełożone na język niemiecki, poddawszy cały Talmud ostrej krytyce i wykazawszy mnóstwo stron ujemnych tego dzieła, z goryczą powtarzał nieustannie, że „gdyby nie mędrcy Miszny, Izrael nie byłby może doszedł do poniżenia dzisiejszego"... „Biada nam— woła — ileż cierpień znieść musiał naród żydowski dlatego tylko, że talmudyści nie mieli żadnego rozumu, żadnego światła".—A oto jak Leon z Modeny kończy swą księgę:

„Niechaj czytelnik nie przypuszcza, że wyłowiłem *wszystkie głupstwa* tych mężów, których Talmud mędrcami zowie. To, com wypowiedział, jest zaledwie jedną tysiączną, jedną dziesięciotysiączną. Jest to początek dla każdego, kto chce być ze snu zbudzonym, a bodaj go przyzwyczajenie

i wychowanie wśród zwolenników Talmudu nie powstrzymało od poznania, od zgłębienia tego, co jest *źródłem poniżenia* naszego ludu i od sprawdzenia do jakiego stopnia *zaćmione zostało* światło naszej Tory doskonałej i ukochanej. Nie mogąc zapanować nad sobą, przedstawiłem choć cząstkę złego. Dobrze wiem o tem, iż gdyby tłumowi rabinów i talmudystów, których zasady życiem kierują, było pokazane to pismo, wargi ich wyrzekłyby zaraz, że tylko kacerz, ateusz, odstępca i niewierny tak mówić może. Wiem doskonale, że kto tak myśli, jak ja, tego dosięgną strzały złorzeczeń i przekleństw. Oby się to wszystko zmieniło i nawróciło! Któż wie! Może słowa moje dojdą w swoim czasie do kogoś, kto się wyswobodzi od plag głupoty, przyzwyczajenia i pychy. Toby mi całkiem wystarczyło! Jeżeli się stanę pożyteczny chociaż jednemu rozumnemu, nie dbam o tłumy głupców! Ty, Boże, który panujesz na wysokościach i który czytasz we wnętrzu ludzkiem, któremu są jawne i znane tajemnice serca mojego, bądź tarczą moją! Niechaj mnie oni przeklinają, bylebyś Ty mi błogosławił!"....

Tak pisał w w. XVII rabin uczony, Żyd prawowierny, a szkoda tylko, że dzieło jego, nie wydane za życia autora, może szerzyć swój wpływ dobroczynny dzisiaj dopiero, dzięki rabinowi w Saaz, dr Sternowi, który miał szlachetną odwagę przełożyć tę książkę na język niemiecki, co jest także faktem znamiennym. Do jakiego jednakże stopnia budzi się sumienie rabinów światłych w czasach najnowszych, jak dalece odczuwają oni wszystkie wpływy ujemne talmudyzmu, który wyznawcom swoim nie daje żadnej karmi dla ducha, dla serca, dla rozwoju moralności czystej, humanitarnej, poświadczyć mogą przepiękne mowy kaznodziejów żydowskich.

Oto przykłady: Dr Gotthald, kaznodzieja w Hamburgu, mówił do Żydów: „Na litery więcej baczycie, niż na ducha, do łupin przykładacie wagę daleko większą, niż do ziarnka, więcej cenicie *dodatki ludzkie*, niż słowo Boga. Nie uznaję *waszej* religijności, która nigdy, przenigdy nie może wyzwolić Izraela!"... „Tylko *oręż duchowy* wyzwolić nas

może. Izrael powinien dążyć do wyżyn i do poprawy, powinien przemawiać językiem *pokory i miłości*"... „Coście uczynili — woła Izaak Noah, kaznodzieja w Mannheimie — dla czci Izraela? Coście stworzyli *nowego i zbawiennego?* Coście w tem, co istnieje, *poprawili i udoskonalili? Das Geschäft*, jak my go pojmujemy, ogarnął was całych, wszystek czas wasz i siły, całą myśl, wolę i uczucie. „Martwotą w prawie jest litera, woła—dr.



Talerz rzeźbiony.

Klei, kaznodzieja hamburski — życie jest duchem, który z niego wieje. A co jest duchem nauki naszej? Kochaj Boga z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił. A co jest duchem naszego prawa? Kochaj bliźniego, jak siebie samego. Mojżesz i Prorocy, jako strażnicy, stoją tam jeszcze, ich duch woła ku nam żywo i silnie z głosek umarłych, woła o miłość! To jest życie, a bez miłości wszelka bo-

jaźń boża jest martwą"... „Wyuczyliście się *głosek* religii mówi dr. Lewin Auerbach — ale jej istota była wam zawsze niezrozumiała"... „Czyż mamy bronić tego—woła dr. Stein—co przed lat dwoma tysiącami ludzie, działając *nie po ludzku*, napisali *przeciw ludzkości!.. Przecz z księgą* religijną, która, twierdząc, że służy Bogu, stara się, w Jego imieniu, traktować ludzi *nie poludzku*"... „Odtrąćmy wszystko, co podsyca przeciw Izraelowi *niszczący płomień nienawiści*, bo zaprzeczyć trudno, że moglibyśmy sami przyczynić się bardzo do jej usunięcia... Toż przecież nawet śród ortodoksów panuje pogląd, że *nie jest grzechem, albo bardzo małym, wyzyskiwać nie-izraelitów.* A jeśli Talmud w wielu miejscach surowo tego zabrania, to jednakże *nie brak w nim innych sentencyj*, które na taki wykład pozwalają; więc kiedyż byłoby *zło usunięte z pod płaszczyka religijnego"?!..* „Za czasów bytu państwowego Izrael usiłował czcić Boga darami ofiarnemi w halach świątyni, ale na zewnątrz... błąkał się po ścieżkach *samolubstwa, zmysłowości, szachrajstwa i występku.* A gdy Izrael przestał być ludem, gdy świątynia spłonęła, gdy ołtarz zniweczono, wówczas miejsce ofiar zajęły *prawa ceremonialne...* A dziś? Winnica Pańska rozpadła się na dwa oddziały, a na żadnym z nich oko Pana winnicy nie może spocząć z upodobaniem. Gdy w obozie starowierców, czyli tzw. Ortodoksów, spotykamy po największej części *wiele zewnętrzności, a mało treści wewnętrznej*, wiele *łupin*, a mało *ziarna* — u innych *straszny indyferentyzm*, który z pogardą odwraca się od wszystkiego, co jest religią, który urąga wszelkim ideałom, a *hołduje tylko mamonie*, wstrętnemu bożkowi Filistynów, *złotemu cielcowi materyalizmu.* Izraelici! Pamiętajcie na posłannictwo zaszczytne, które Opatrzność powierzyła Izraelowi, bądźcie pionierami, zwiastunami i zapaśnikami idealizmu, religii, cnoty, miłości ludzkiej, chorążymi światła, cywilizacyi, swobody

i ludzkości"!.. Potępiając krańcowe upodobanie Żydów do przepychu i zbytku, tenże kaznodzieja pisze: „Jeden występek idzie za drugim. Zkąd ta pogoń za bogactwem, zkąd ta usilność niezmordowana do zbogacenia się jak najszybszego, wskutek której Żydzi *spekulują na ruinę bliźnich*, dążą do „geszeftów" nieuczciwych, oplątywują i duszą ludzi pracowitych, aby ich *wyssać i wyzuć z majątku, oddają się przedsiębiorstwom łotrowskim*"... Dlaczego dziś dziewczyna skrzętna i hoża nie może znaleźć małżonka, jeśli nie posiada znacznego posagu? Dlaczego dziś *muszą* dziewczyny zaślubiać mężczyznę bez najmniejszego przekonania"?.. Karcąc przesadne idealizowanie Żydów średniowiecznych, dr. Stern pisze: „Na wierze im nie zbywało, mieli jej nawet za dużo i wszelkie *formy* religijne wypełniali nader skrupulatnie. Było jednakże wprost przeciwnie, *gdy szło o rzecz główną* w religii; pod tym względem działo się u nich tak samo, jak jest dzisiaj we wszystkich kołach, w których się rozwielmożnił *kult zewnętrzny*, a lampka olejna wiary ceni się wyżej, niż słońce prawdy. Rzecz istotna stała się uboczną, a *zdania rabinów były skrupulatniej przestrzegane, aniżeli obowiązki boże*"... „Strzeżmy się ubarwianie naszej przeszłości poczytywać za pożyteczne wobec napaści naszych wrogów; prawda się ostoi, lecz kłamstwo nigdy, a kropla kłamstwa zaraża organizm życia duchowego trucizną zgubną"... „Na co mi mnóstwo waszych ofiar!.. Myjcie się, bądźcie czyści, uczcie się dobrego, działajcie uczciwie, bo ofiara, modlitwa, oraz ćwiczenia religijne nie stanowią hynajmniej pobożności, która się zasadza na życiu prawem, na postępowaniu przyjaznem względem ludzi.—Wasza pobożność *nie przynosi żadnych owoców*, ba! gorzej jeszcze, bo ta *pobożność formalna* poniża, bezcześci i plugawi religię Izraela jaknajzupełniej"... „Stoicie w synagodze przez dzień cały podczas dnia sądnego, żeby Boga przebłagać, ale nie macie dość siły

religijnej, żeby przebłagać bliźniego, *der ihnen geschäftlich im Wege ist*. Tak, we wnętrzu waszem fermentuje i kipi *nienawiść przeciw tym*, którzy w to nie wierzą, w co wy wierzycie, i tego nie obserwują, co wy obserwujecie, choć niekiedy są oni lepszymi od was Żydami"... „Kiedyż nakoniec zaczniecie rozróżniać *ziarno od łupiny, formę od istoty, środek od celu?* Bóg to wie tylko"... „Gdy roztrząsam, pisze rabin Schreiber, przerażającą liczbę nieprzyjaznych Żydom pamfletów, czasopism, artykułów i korespondencyj, które dziś nagle modą się stały, mam odwagę napisać, gdyż prawda jest obowiązkiem najpierwszym, że *nie wszystko, co nasi wrogowie nam zarzucają, jest bez bezpodstawne*"! ...„Prawda, że lichwiarz jest bezwyznaniowy, i że nawet lichwiarze żydowscy są mniej bezlitośni od chrześcijańskich... wszelako to jest prawdą, która niczem zabarwić się nie da, że śród lichwiarzów żydowskich część ich największa należy *do tak zwanych ortodoksów judaizmu*"... „Nie należymy do wrogów Talmudu — pisze tenże sam autor—ale jesteśmy bardzo dalecy od *śmiesznego ubóstwiania* tej księgi, od owej małpiej miłości do Talmudu, która ukrywając jego strony ujemne, więcej szkodzi judaizmowi, niżeli pisma antysemickie"... „Najlepiej kroczymy *naprzód*, gdy się *cofamy do judaizmu mojżeszowego i proroczego*"... „Dotychczasowa roztropność", ostrożność i powściągliwość w reformach judaizmu może być *materyalnie korzystniejsza, zyskowniejsza*, dla pojedynczych rabinów wygodniejsza i pożyteczniejsza *ze stanowiska interesu własnego* — ale dla judaizmu w ogólności *jest krzywdą, nieszczęściem, ruiną*. „Roztropność" tego rodzaju jest grzechem odwiecznym, niewybaczalnym, *przeciw duchowi prawdy*. Nasze czasy naglą o stanowczość i nie znoszą pół-środków; dopókiż więc będziecie siedzieli *na dwu gałęziach*"?! Dr. Aub, narzekajac na szkoły rabinów, pisze: „Te zakłady nie przysyłają nam lu-

dzi młodych, przygotowanych do postępu i do rozwoju, nie dostarczają kaznodziejów pełnych odwagi, szczerości i siły przekonań, nie wydają rabinów, którzyby potrzebom oświecenia pobożnego posłuch dawali. Jedni w swoich poglądach religijnych stoją na poziomie obskurantyzmu religijnego, inni zaś wolą zło maskować, niż je usuwać"... „Brak nam — woła rabin Jellinek—dla nowej epoki mężów *całych*, mężów serca i ducha, nauki i rozumu, rady i czynu, mężów na kazalnicach i w gminach... Dzisiejsi nauczyciele izraelscy nie mogą już liczyć na cudy; nie mogą ani wężów, sięgających wszędzie swemi językami zatrutemi, przemieniać w laski, ani też oczyszczać *rąk nieczystych*, do których przywarł brud *samolubstwa*"... „Zaprawdę, Izraelici—woła dr. Stein—żyjemy w czasach bardzo poważnych, idzie tu bowiem *albo o utrzymanie, albo o upadek naszej religii*".

Z powyższego widzimy, że nie brak Żydów światłych i uczciwych, którzy odczuwają jasno i głęboko potrzebę niezbędną jaknajrychlejszej reformy judaizmu talmudycznego; ale piękne kazania będą dopóty „rzucaniem grochu na ścianę", dopóki dzisiejsza powaga Talmudu, jako księgi świętej, nie będzie na zawsze unicestwiona, dopóki tej „encyklopedyi" szkodliwej nie pokryje pył archiwalny. — Czy to możliwe?.. Historya Żydów daje nam odpowiedź twierdzącą na to pytanie.—Boć, jeżeli wskutek odmiennych warunków bytu Żydzi dla tak lichej zbieraniny kilkowiekowej, jak Talmud, ogołocony z wszelkich rodowodów cudownych, wyrzekli się Tory „objawionej", tej „księgi ksiąg" najświętszej, którą, podług legendy, sam Bóg dyktował Mojżeszowi, to czyż dzisiaj, przy warunkach bytu tak rdzennie różnych, nie mogą zastąpić Talmudu i opartych na nim książek niemoralnych jakimś innym kodeksem religijnym, któryby odpowiadał potrzebom i wymaganiom wieku XX-go? Oto co pisze rabin E. Schreiber: „Możnaby łatwo być znie-

wolonym do zapytania: jak się to stało, że judaizm czasów nowożytnych już oddawna nie wyjaśnił krótko i węzłowato, że uważa on Talmud tylko *als ein kulturhistorisches Werk*, któremu odmawia *wszelkiej powagi*, co już oddawna *de facto* (?) ma miejsce. Wyjaśnienie takie miałoby również tę dobrą stronę, że wrogowie nasi jużby oddawna przestali byli wykłuwać nam oczy Talmudem. Jestto dla nas rzeczą wprost niepojętą, dlaczego wyjaśnienie takie nie było dotychczas uczynione. Otoż, co się nie stało, stać się może. W czasie najkrótszym powinien się zebrać synod żydowski, w którym *być może* znajdą się ludzie *odważni*, żeby zdobyć większość dla wniosku treści następującej: „Talmud ma dla judaizmu *oświeconego* (a dla mas ciemnych?!) tylko znaczenie kulturalno-historyczne, naukowe, nie posiada wszakże pod względem praktycznym *żadnej powagi*! Etyka Talmudu ma nasze uznanie dla niej samej, ale odrzucamy od siebie jak najbardziej stanowczo wszelką odpowiedzialność za nieludzkie ustępy w tej księdze". Byłoby i to dobre na początek, ale tego jeszcze za mało. Że judaizm *oświecony* nie uznaje Talmudu — nikt nie wątpi; ale tu idzie o te wielkie masy żydowstwa nieoświeconego, które całą swą wiedzę i moralność czerpią z Talmudu. — Po projektowanej uchwale synodu, która musiałaby być znacznie silniejsza i ogarniająca wszystkich wyznawców judaizmu *bez wyjątku*, należałoby dać tym wyznawcom jako kodeks święty inną księgę, bez której masy istnieć nie mogą. Boć jeżeli Synod unicestwi powagę Talmudu, jako księgi świętej, to zkądże będą Żydzi czerpali wiedzę religijną?.. Po takiej uchwale synodu możnaby tymczasem dać Żydom Talmud *oczyszczony* jaknajdokładniej zarówno z rzeczy archaicznych, jakoteż bezmyślnych i niemoralnych. „Jesteśmy głęboko przekonani — pisze dr. R-s, że Talmud potrzebuje nowej redakcyi.. Czy jest ona możliwa bez nowej walki wewnętrznej

i bez oporu ze strony masy ortodoksyjnej? Tak!—przy rozumnem prowadzeniu rzeczy, tj. jeśli do tej redakcyi przystąpi całe kolegium rabinów, złożone z ludzi, cieszących się zaufaniem i powagą narodu"... Wobec takich głosów żydowskich miejmy nadzieję, że Żydzi, w interesie własnym i ludzkości dokonają tej pracy epokowej i wytworzą kodeks religijno-moralny, godny narodu, który wydał Biblię, Proroków i Chrystusa!...

XI.

Rękodzielnictwo i sztuki piękne.

Nie chcąc rozrywać w sposób niezręczny dalszego wykładu literatury żydowskiej o piśmiennictwie Midraszowem, poświęcimy resztkę miejsca tej części 1-ej tomu 2-go rękodziełom i sztuce, o której nie mówiliśmy dotychczas ani słowa. Już przed upadkiem pierwszej świątyni handel u Żydów palestyńskich rozwinął się na wielką skalę, a po niewoli naród żydowski z rolniczego stał się handlowym. Liczne prawa przeciw fałszywym miarom i wagom, przeciw oszustwu i lichwie, jak niemniej pioruny rzucane stale przez proroków przeciwko nieuczciwości i bezwzględności handlu żydowskiego świadczą, że już w owych czasach zamierzchłych, skłonność do handlu, zwanego „zajęciem rozbójniczem", była u Izraelitów żywiołową. Rękodzielnictwo, popierane bardzo przez Misznę, rozwinęło się jeszcze u Hebrajczyków. Księga ta, zalecając uczenie wszystkich dzieci jakiegokolwiek rzemiosła, zaznacza przytem, że nie daje ono bogactwa, ale zabezpiecza od biedy". Do rzemiosł najbardziej rozpowszechnionych należały: *przędzenie*, farbiarstwo, tkactwo,





Instrumenty muzyczne Hebrajczyków.

garbarstwo, szewctwo i ciesielstwo. Przędzenie odbywało się głównie z wełny, dostarczanej przez owce, którym zaraz po urodzeniu dawano odzież ochronną, dla otrzymania lepszego gatunku wełny, słynnej w Judei. Natomiast Galileja posiadała len znakomity. Do tkanin używano także szerści zajęczej, koziej i wielbłądziej, która ceniona bardzo nizko, była używana przez klasę biedniejszą. Żółty len palestyński był słynny w starożytności, a w Misznie znajdujemy wiele przepisów, regulujących stosunki hodowców lnu i jego przeróbkę. Przędza konopna była rzadka, zazwyczaj mieszano ją z lnem, samo zaś przędzenie było wyłącznem zajęciem niewiast. Nie mniej wiadomości przechowała Miszna o farbiarzach *(cabba)*, którzy jako cechę swego rzemiosła, nosili za uchem kawałek materyi farbowanej. Materya czerwona była o 20% droższa od czarnej, a najdroższą farbą była purpurowa, otrzymywana z raczków, wyrzucanych obficie na brzeg morski po burzy! Po wyjęciu ze skorupy robaka gnieciono go, żeby otrzymać kroplę płynu, który następnie gotowano. Takąż samą farbę otrzymywano również z robaczków *(coccus ilicis Linn)*, hodujących się na dębach w formie jagód. Do farb roślinnych używano indyga, szafranu, łupin orzechowych itp. Tkacze *(gardi, tarsi)* tworzyli oddzielny cech ze starszym na czele, a uchodzili za wolnomyślnych i niemoralnych. Odzież tkana ręcznie była bardzo droga; cały strój arcykapłana kosztował 30 min, a podług Talmudu Eliezer b. Charsum posiadał strój za 20,000 min. Szczególnie ceniono tuniki bez szwów i tkaniny różnokolorowe. Ze skóry wyrabiano miechy do wina, obuwie, materyały do pisania itp. Wspomina też Talmud o cyrulikach *(sappar)*, szewcach *(racan)*, cieślach *(naggar)*, kowalach *(nappach)*, młynarzach *(tachen)* itp. Byli także handlarze pieniędzy *(szulhani)*, którzy zmieniali monetę ró-

żnych krajów, a także sztuki grube na drobne i odwrotnie.

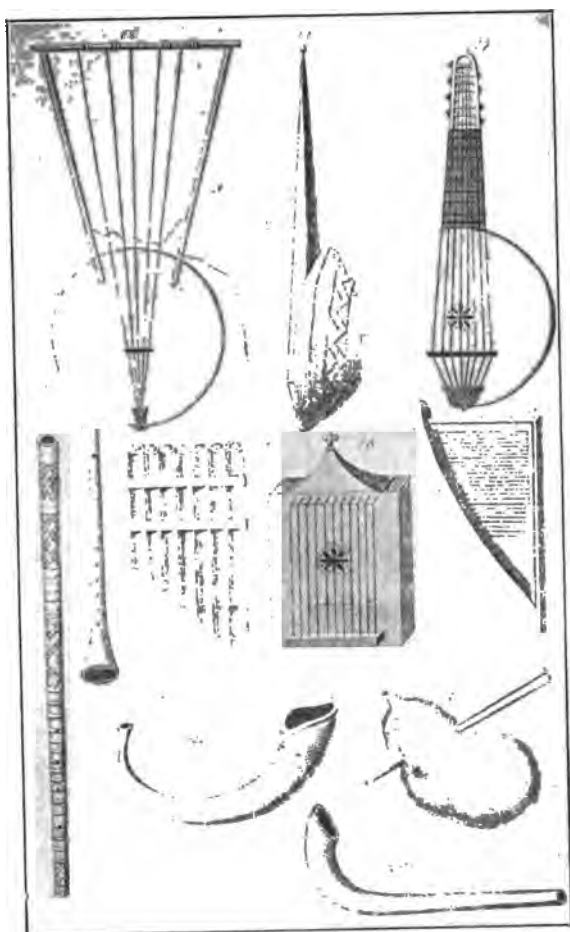
W dziedzinie sztuki Żydzi nie odznaczali się żadną zgoła twórczością, naśladując niewolniczo wzory obce: egipskie, fenickie lub greckie. Groby hebrajskie, wykuwane w ścianach, są aż do najdrobniejszych szczegółów nieudolnem naśladownictwem fenickich. Zwyczaj łączenia w jednym grobie zmarłych całego rodu wytworzył całe kompleksy izb grobowych z odpowiedniemi ozdobami na froncie skały. Jak groby, tak i mieszkania wykuwano w skałach wraz z nieodłącznemi, zwłaszcza w klimacie ubogim w deszcze, studniami, cysternami, sadzawkami i wodociągami. Niektóre starożytne, kunsztownie urządzone studnie *(béêr)* przechowały się dobrze do dnia dzisiejszego, jak np. studnia u stóp Garizim'u, która już w czasach Jezusa uważana była przez tradycyę żydowską za studnię Jakóba. Ma ona obecnie 23 metry głębokości a $2^{1}/_{2}$ m. średnicy. Cysterny *(bôr)* służyły do zbierania wody deszczowej, a najstarsze z nich są wycięte w skale. Mają one kształt rozmaity: okrągłe, w formie butelki, podobne do budynków z dachami i t. p. Słynne są cysterny na placu świątyni, z których największa i najpiękniejsza, zwana „morzem" albo „cysterną królewską", ma 13 m. głębokości a 224 m. obwodu. Cysterny świątyni były oprócz wody deszczowej zasilane wielkiemi wodociągami. Sadzawki *(berêkhâh)* były to sztuczne, wielkie rezerwoary wodne, których ściany niekiedy wykuwano w skałach, po większej części jednak murowano. Dno sadzawki było częścią ze skały naturalnej, częścią cementowane. Zasilano je przez źródła, wodę deszczową, albo za pomocą wodociągów. Te ostatnie pochodzą albo z epoki królów przed niewolą, jak potężny system wodociągów jerozolimskich, albo z czasów rzymskich. Cesarea miała dwa wielkie wodociągi, z których *jeden, długi* na $1^{1}/_{2}$ godziny drogi, prowadził wodę

ze źródła *Nahr ez Zerka*, drugi zaś, jeszcze potężniejszy, miał 4 godziny drogi. Jeszcze wspanialsze były wodociągi Heroda w Jerycho. Budowano również kanały podziemne, jak *Siloa*, w którym podziwiają technicy ściśle utrzymane położenie poziome. Pomiędzy początkiem a końcem kanału różnica wysokości mierzy zaledwie 30 cm.

O właściwem budownictwie przed Dawidem i Salomonem niema nawet mowy u Hebrajczyków, mieszkania bowiem były prawie wyłącznie wykuwane w skałach. Mury miast budowano z olbrzymich bloków kamiennych, które układane były bez żadnego porządku, a próżnie pomiędzy niemi zapełniono kamieniami mniejszemi. Nie posiadając sztuki budowania domów, stojących oddzielnie, Hebrajczycy za Dawida i Salomona musieli do wzniesienia pałaców i świątyni sprowadzać nietylko budowniczych, lecz i rzemieślników fenickich.

Sztuka hebrajska nie była ani dość oryginalna, ani dość płodna, żeby mogła dostarczyć materyału do historyi prawdziwej; streszcza się ona całkowicie w świątyni jerozolimskiej, w owych budynkach, z których ani jeden kamień nie pozostał. Że jednak Biblia przechowała nam opisy najszczegółowsze owych budowli, więc też ci i owi archeologowie pokusili się o odtworzenie świątyni jerozolimskiej. Że owo odtworzenie, które Francuzi nazywają *restitution*, a Niemcy *Rekonstruktionsversuch*, nie może być ścisłe, świadczą znaczne różnice pomiędzy temi „próbami" wskrzeszenia świątyni z opisów. Zdaje się, że najbliższym prawdy jest Stade, z którym różnią się znacznie słynni historycy sztuki Perrot et Chipiez. Włożywszy w swoją odbudowę zbyt wiele fantazyi artystycznej, odtworzyli oni nie świątynię Salomona, „budynek średniej wielkości, który przez wiek lub dwa wieki odgrywał rolę dość drugorzędną w życiu religijnem Izraela; nie świątynię ostatniego z królów

judzkich, zniszczoną przez Nebukadnezara, gdyż jej całość, bardziej złożona, a w swym rozkładzie nieprawidłowa i bezładna, jest nam mniej znana, ale świątynię Ezechiela, jedyną a ciekawą mieszaninę rzeczywistości i fikcyj, ów budynek, albo raczej ową grupę budynków, którą prorok przedstawia współziomkom swoim jako pociechę i nagrodę za niedole przeszłości, jako symbol i zakład nowego przymierza, które ma być zawarte na wieki pomiędzy Izraelem a jego Bogiem"... Nic dziwnego więc, że przy tem odtworzeniu owej świątyni idealnej Perrot et Chipiez *verlieren den Boden genauer Beweisführung unter den Füssen*, jak się wyraża Benzinger. Już bardziej trzyma się gruntu rzeczywistego Friederich, który w swej pracy *„Tempel und Palast Salomos"* (1887) usiłuje również odtworzyć świątynię jerozolimską. De Saulcy wykazał z całą ścisłością, że właściwa świątynia miała plan egipski. Składała się ona z trzech części głównych: z przedsionka czyli pylonu *(awulem)*, z miejsca świętego *(hekal)* i z sanktuaryum najświętszego *(debir)*, a z częściami temi łączył się „pas" dodatkowy małych komnat bocznych *(celaoth)*. Jest to rozkład całkiem egipski, jak przekonywa porównanie planu świątyni z planami świątyni w Karnaku, Luksorze i Denderah. Elewacya budynku jest także zgodna z temiż samemi prawami, albowiem przeprowadzono tu stałą zasadę budownictwa świętego w Egipcie, t. j. zmniejszanie stopniowe wysokości. Wysokość pylonu jest 2 razy większa od miejsca świętego, a 3 razy od przybytku najświętszego, zaś izby boczne stosują się do tej samej zasady. Jedyna różnica pomiędzy świątynią żydowską a odnośnemi świątyniami egipskiemi zasadzała się na tem, że w Egipcie pas komnat bocznych mieścił się tylko na dole, gdy w Jerozolimie składał się z trzech piętr, które się rozszerzały z dołu ku górze: parter miał 4, 1 piętro — 5, 2 — 6 a taras najwyższy 7 łokci szerokości. I de Vogüe,



Instrumenty muzyczne Hebrajczyków.

po de Saulcy'm skłania się również do opinii, że świątynia jerozolimska jest budynkiem *quasi egyptien*, lecz G. Perrot, przyznajac, że „to egipskie rozstrzygnięcie kwestyi" zawiera wielką część prawdy, odnajduje zarazem w budownictwie Fenicyi i Judei także inne żywioły, przeniesione z Asyryi i z Chaldei. Pomijając wszelkie szczegóły techniczne, na które w tej książce niema miejsca, dodamy tylko, że dekoracya wewnętrzna świątyni była bardzo bogata. Mury, sufit i podłoga pokryte były deskami cedrowemi, które całkowicie zakrywały kamień. Na ścianach bocznych, pokrytych płaskorzeźbami, widniały liście złote, przybite gwoździami złotemi. W przybytku świętym płaskorzeźby miały kształt ogórków polnych i kwiatów rozwiniętych, a w przybytku najświętszym arka przymierza chroniła się pod skrzydłami dwu Cherubinów, figur olbrzymich z drzewa, pokrytego złotem, będących reminiscencyą asyryjskich byków skrzydlatych. Wokoło arki: ołtarz złoty, świecznik siedmioramienny i stół ofiarny. Wzdłuż ścian przybytku świętego 10 stołów i 10 świeczników. Archeologowie stwierdzają, że wszystkie przedmioty i ozdoby w świątyni były naśladownictwem sztuki egipskiej i fenickiej, przeniesionej na grunt izraelski przez Fenicyan. Artysta syryjski *Chuvam-Abi* wykonał dla świątyni wszystkie roboty metalowe ze złota, srebra i bronzu.

Rzeźby w kamieniu Izraelici starożytni nigdy nie uprawiali, natomiast istnieją ślady, że rzeźba w drzewie nie była im obcą, a przechowane najstarsze pieczęcie żydowskie są pod względem kształtu, zdobnictwa i pisma niewolniczo podobne do fenickich. Do najdawniejszych zabytków tego rodzaju należy owalna pieczęć Obadyi, zawierająca tylko nazwisko bez ozdób. Jak gliptyka, tak i ceramika izraelska jest nieudolnem naśladownictwem fenickiej. Wykopaliska angielskie i niemieckie w Jerozolimie, a nadewszystko świeże zdobycze w *Tell el*

Hasi (prawdopodobnie starożytne Lakisz), na wschód Gazy, przedstawiają materyał bardzo bogaty, na podstawie którego odkrywca Flinders Petrie mógł dać dokładną historyę garncarstwa palestyńskiego. Wśród wykopalisk znalazły się także i naczynia malowane o ozdobach czysto jeometrycznych, z któremi łączyły się niekiedy ozdoby zwierzęce i roślinne. Na polu symboliki religijnej panował wpływ egipski. Bóg słońca, pod postacią byka, przeszedł do Kanaańczyków, a nawet Baal i Astarte mają jako ozdobę rogi krowie. Ztąd przeszedł do Hebrajczyków wizerunek Jehowy w postaci Byka. Prócz tego spotykamy u nich chrabąszcza, jako formę pieczęci, węże ureusze, skrzydlate tarcze słoneczne, lotosy, „oczy Ozyrysa", a nawet egipskie postacie bożków Hathora i Horusa na pieczęciach. Z Babilonu pochodzi co najmniej jedna, przejęta przez Hebrajczyków figura mitologiczna, t. j. wspomniany wyżej *Cherub*.

Ze wszystkich sztuk malarstwo stało u Hebrajczyków najniżej, wszelkie bowiem malowanie obrazów potępiała religia, jako naśladownictwo pogańskie. Charakterystyczną jest rzeczą, że Hebrajczycy lubowali się w barwach pstrych i dzikich na swoich ścianach; przyjęli oni ten smak zepsuty od Kanaańczyków. Zato muzyka była bardzo ceniona, a łączył się z nią zawsze i śpiew i taniec. Żadne święto ludowe, żadna uroczystość rodzinna nie mogły się obejść bez muzyki, tańca i śpiewu, a muzyka ze śpiewem rozbrzmiewała również w poważnych żalach pogrzebowych. Popisy wokalne śpiewaków i śpiewaczek były nieodłączne od wszelkich zabaw na dworach królów i dostojników, a i każdy śmiertelnik zwykły, każdy pasterz, chodzący po polach za trzodą, rozkoszował się swoim fletem lub grą na strunach. Jak wyaokie znaczenie miała muzyka dla ludowego życia Izraelitów od czasów dawnych, świadczy zastosowanie jej religijne. Tańcem wesołym

czcił Izraelita starożytny swego Jehowę; pod wpływem śpiewu i muzyki wpadali starzy prorocy w ekstazę; za pomocą tańców czarodziejskich wypędzano z ludzi złego ducha, a jakkolwiek zwyczaj ten uważano później za pogański, to jednakże muzyka zdobyła stanowisko poważne i w służbie bożej. Nawet w drugiej świątyni dźwięki trąb towarzyszyły ofiarom, a lewici muzycy i śpiewacy stanowili bractwo wielkie i dobrze zorganizowane. Pomimo jednakże takiego upodobania w muzyce, nie dosięgła ona u Hebrajczyków rozwoju podnioślejszego Brak jej zupełnie harmonii, a melodye były jednotonne. Wszelki śpiew był jednogłosowy, podobnie jak i wszelka muzyka instrumentalna. Wistocie rzeczy zadaniem instrumentów było nie prowadzenie melodyi, lecz tylko wzmocnienie rytmu. Z pomiędzy instrumentów dętych, rzniętych i perkusyjnych, które zresztą nie były wynalazkiem Hebrajczyków, najczęściej są wspominane *kinnor* i *nebhel*. Pierwszy z nich, instrument Dawida, był, podług Józefa, lutnią o 10 strunach, na których muzyk grał za pomocą sztabki drewnianej, kościanej lub metalowej *(plectrum)*, zaś *nebhel*, rodzaj harfy, miała strun 12, na których grano palcami. Pośród instrumentów dętych najpospolitsze są flety *(chalil)*, rogi *(szophar)*, instrumenty wojenne, któremi zwiastowano także wstąpienie na tron króla, uroczystość pełni księżyca i roku jubileuszowego, a wreszcie trąby *(chasôserah)*, główny instrument kapłanów późniejszych. Z instrumentów perkusyjnych najpospolitsze były: bębenki *(tof)*, nieodłączne od każdej zabawy, i cymbałki *(selselim, mesiltajim)*, których używano nawet w muzyce kościelnej.

Z powyższego zarysu widzimy, że samodzielna, oryginalna sztuka Żydowska nie istniała. Potrzeby narodu artystyczne zaspakajali przed upadkiem pierwszej świątyni — Fenicyanie, a po wskrzeszeniu królestwa— Grecy.

KONIEC CZĘŚCI I-ej TOMU II-go.

Spis rozdziałów.





[redacted]

Dla prenumeratorów

BIBLIOTEKI DZIEŁ WYBOROWYCH

HISTORYA
LITERATURY POWSZECHNI

z ilustracyami

przez

Juliana Adolfa Święcicki



TOM VII, część II.

LITERATURA ŻYDOWSK

Cena 2 r

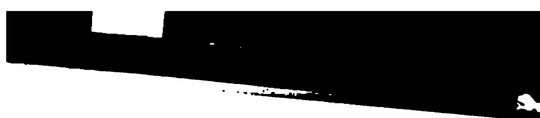
W prenum. 26

ODPOWIEDZIALNY ZA REDAKCYĘ WE LWOWIE

Edmund Kolbuszowski.

Adres wydawnictwa: Lwów, plac Maryacki l. 4

Pieniądze na prenumeratę należy nadsyłać wprost do Admi



HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ.

HISTORYA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

z ilustracyami

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

TOM VII

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.

DRUKARNIA

A. T. Jezierskiego

47. Nowy-Świat 47.

[redacted]

HISTORYA

LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

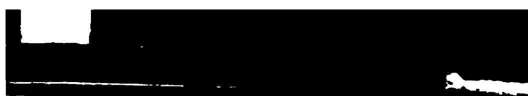
z ilustracyami

NAPISANA PRZEZ

Juliana Adolfa Święcickiego.

T. II, cz. II.

WARSZAWA
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.



Дозволено Цензурою.
Варшава, 3 Ноября 1903 года.

I.

Saboreim. — Literatura Midraszowa: „Mechilta", „Sifra", „Sifre", „Midrasz Tanhuma", Pesikty, „Midrasz Rabba", „Midrasz Szemuel", „Midrasz Tehillim" — Małe Midraszim. — Traktaty moralne. — Jalkut Szimeoni.

Widzieliśmy, że właściwą, polityczną historyę Żydów, jako narodu, zamknęło powstanie Bar-Kochby. Dalsze dzieje Żydów, rozproszonych po całym świecie w grupach mniejszych lub większych, przedstawiają i w ogólności i w szczegółach wiele podobieństwa nadzwyczajnego; losy bowiem Izraela na tułactwie możnaby ująć w jedną formułę, która, z małemi różnicami, dałaby się zastosować do najrozmaitszych zakątków ziemi, zamieszkałych przez rasę żydowską, za wyjątkiem Polski i Litwy. Zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie Żydzi podlegali nieustannym zmianom warunków bytu, zależnym bądź od tolerancyi władców, bądź też od większej lub mniejszej przezorności Żydów w postępowaniu z ludnością rdzenną danego kraju. To faworyzowani przez królów i książąt w imię tolerancyi lub dla złota, które się zawsze Żydów trzymało, to pozbawiani wszelkich praw i prześladowani najsurowiej bądź w imię fanatyzmu religijnego, bądź też za lichwę, bądź wskutek oskarżeń najrozmaitszych, o które przy separatyzmie Ży

dów nie było trudno, Zydzi bywali we wszystkich krajach i wiekach dopiero „na wozie już pod wozem". To też o dalszych losach Izraela na tułactwie będziemy mówili o tyle tylko, o ile to się okaże niezbędnem przy rozbiorze działalności piśmienniczej w różnych krajach, zwłaszcza w Hiszpanii mahometańskiej, gdzie literatura żydowska najbujniej kwitła.

Zaczniemy od Wschodu, gdzie po amoraitach talmudycznych wystąpili na widownię tak zwani *Saboreim*.

Po prześladowaniach, jakich doświadczali Żydzi babilońscy za króla perskiego Kobada około r. 500 i po buncie Żydów, którego prowodyrowie *Mar-Zutra i Chanina* byli ostatecznie zamordowani około r. 520, spokój w babilońskich gminach żydowskich nastąpił dopiero za Wielkiego Chozroesa Nuszyrwana (531 r.). Na czele znów otworzonych szkół w Surze i w Pumpadycie stanęli rabini *Giza* i *Simona*, dwaj saboreici, którzy zajmowali się wykończaniem redakcyi piśmiennej Talmudu. Ale ten spokój trwał niedługo, gdyż za następców Nuszyrwana znów się rozpoczęło krwawe prześladowanie Żydów. Dopiero za Chozroesa II (590—628) powrócili do władzy egzylarchowie, zaś w szkołach Sury i Pumpadity przewodniczą naprzód *Mar bar Chana* i *Mari bar Dimi*, a po nich: *Chananija* i *Chaninai*, dwaj nauczyciele prawa, którzy przeżyli najazd Arabów i upadek monarchii perskiej (r. 640). Babilońscy prawoznawcy tego czasu, noszący miano *Saboreim*, zajmowali się głównie uporządkowaniem tego materyału ustnego i piśmiennego, którego ostatni amoraici nie zdążyli wcielić do Talmudu. Byli to więc nie twórcy, ale zbieracze, którzy pozwalali sobie co najwyżej na wprowadzanie do Talmudu krótkich wyjaśnień niejasnych ustępów tekstu, bądź też wniosków praktycznych z przeróżnych rozpraw halachicznych. W tej epoce powstały zbiory *Midraszim* z czasów dawniejszych, oraz nowe „małe traktaty dodatkowe", które w piśmiennictwie talmudycznem zajmują mniej wię-

cej takie samo miejsce, jak apokryfy w piśmiennictwie biblijnem. *Midrasz* („badanie”, „teorya”, „wykład”) jest wykładem Pisma, zgłębianiem jego znaczenia i tajemnic, rozbiorem wspomnień historycznych, oraz nadziei przyszłych, związanych z brzmieniem wyrazów. Wykład taki odbywał się albo w szkołach albo w synagogach wobec gminy; tamten miał przeważnie charakter halachiczny, ten — haggadyczny. Tamten, wyprowadzając z Pisma św. metodą egzegetyczną tradycye prawne, uporządkowane w Misznie jako całokształt, zajmował się Torą i był haggadycznym tylko przy rozdziałach tej księgi historycznych i proroczych; ten zaś, jako właściwy wykład moralny, zawierając także i żywioły halachiczne, ogarnia takie tylko części synagogalnego wykładu Tory, które się nadają do traktowania praktycznego, a przeważa w nim zawsze haggada.

Zgodnie z istotą swoją i ze swym celem, Midrasz bywa zazwyczaj tendencyjny, pragnie on bowiem albo uzasadnić jakieś prawo, albo wywieść z Pisma myśl budującą. Kaznodzieja, dla osiągnięcia celu swej mowy, miał swobodę, podług słów dra Fürsta, *das Schriftwort auf die mannigfachste Weise zu variiren*, a w Midraszach spotykamy właśnie liczne wyciągi z mów rzeczywistych. Przy omawianiu opowiadań biblijnych kaznodzieja rozszerzał je i ubarwiał, uzupełniając mowy osób, grupując różne okoliczności, fakty i rysy dla wdrożenia silniej w umysły słuchaczów jakiejś nauki lub też otaczając bogatym wieńcem sag słynne postacie biblijne, jak Adama i Ewy, patryarchów, Dawida i Salomona, proroków lub też wybitne osoby świeckie, a zwłaszcza takie, które występują w walkach narodowych przeciw Syryjczykom i Rzymianom. Inny rodzaj haggady midraszowej, rozwinięty z wykładu ustnego, nosi miano *Maszal*, czyli „Porównanie”, które czerpało materyę bądź z natury, bądź ze świata ludzkiego. Aby daną prawdę przedstawić z ró-

żnych punktów widzenia i uwydatnić jej ważność, mówca uciekał się często do porównań, z któremi w związku były zagadki, apologi, bajki, zwłaszcza też z lisem, jako bohaterem najulubieńszym. Prócz tego, rabini przeplatali swoje wykłady ulubionemi na Wschodzie sentencyami, maksymami, przypowieściami obyczajowemi i przysłowiami, które, przytaczane zazwyczaj z dodatkiem: „jak ludzie mówią", stanowiły „mądrość z ulicy". Jakkolwiek pobudkę do wykładów ustnych znajdowali haggadyści nietylko w synagogach i w szkołach, lecz także przy najrozmaitszych okolicznościach życia, przy weselach i pogrzebach, przy ucztach itp., to jednakże rdzeniem różnorodnej treści midraszów jest zawsze Pismo św., zgodnie z maksymą: „zwracaj się nieustannie do Tory, gdyż w niej wszystko się mieści". Na czele Midraszów halachicznych stoi *Mechiltha*, który to wyraz, będący aramejskim przekładem hebrajskiego wyrazu *Midda* (= „miara", „prawidło", „prawo"), oznacza „zasady wykładu", a następnie: „halachę motywowaną", lub wreszcie „Midrasz halachiczny". O księdze tej, która zawiera wyjaśnienie części prawnej Exodus, niema, podług F. Webera, żadnej wzmianki w obu Talmudach, a pierwszy R. Samuel Hannagid, wspominając we wstępie do Talmudu nazwę Mechilty, przypisuje ten komentarz *R. Izmaelowi*. Jakoż liczne zdania tego męża, przytaczane w Talmudzie, są widocznie wzięte z Mechilty, która jednak, uległszy licznym przeróbkom, jest raczej zbiorem całej szkoły, niż dziełem jednego pisarza. Celem „Mechilty" jest wykazanie z pomocą metody R. Akiby a także R. Izmaela, jak się wyprowadza halacha z brzmienia słów Tory. Mechilta przedstawia sam proces myślenia rabinów; tu znajdujemy analizę, gdy w Misznie już jest synteza. Że zaś Exodus zawiera wiele materyału historycznego, przeto w Mechilcie są i podania w postaci prostszej, starożytnej. Wskutek tego „Mechilta", pochodząc z 1-ej połowy 3 stule-

cia, jest bardzo dawnem źródłem staropalestyńskiej tradycyi haggadycznej, która się w szkole tyberyryadzkiej rozwijała i jako taka, stoi pod względem wartości obok Targum'ów starożytnych. Najdawniejsza edycyą „Mechilty” w oryginale aramejskim wyszła w Konstantynopolu (1515), później zaś w Wenecyi, Amsterdamie, Wilnie (1844) i 2 razy w Wiedniu (1868 i 1870). Istnieje także przekład łaciński w 14 tomie *Thesaurus* Ugoliniego (1744—1769). Oto wyjątek z „Mechilty” w przekładzie naszym podług dra Fürsta:

„Chcę śpiewać Wiekuistemu, gdyż on jest wzniosły, niewysłowiony.” Gdy jakiś król ziemski wkroczy do miasta, sławią go wszyscy: jak bohatera, chociażby nawet był słabizną; jak bogacza, gdyby nawet bardzo pieniędzy potrzebował; jako mędrca, gdyby nawet był głupcem; jako przyjaciela, gdyby nawet był okrutnikiem; jako prawdomównego, gdyby nawet był kłamcą. Wszystkie te przymioty przypisują królowi obłudnie. Inaczej z Tym, który słowem swojem świat stworzył; wszystko, co w nim wielbimy — jest wyższe ponad cześć wszelaką. „Chcę śpiewać Wiekuistemu, że jest Bohaterem”, bo powiedziano: „On jest Bogiem wielkim, silnym, niewysłowionym” (5 Mojż. 10. 17); a dalej: „Wiekuisty jest potężny i silny, Wiekuisty jest bohaterem w walce” (Ps. 24, 8) pror. Izaj. 42, 13 i Jerem. 10, 6 itd.”

Drugi midrasz p. t. *Sifra* (= „księga”), zwany także *Thorath Kohanim* (prawo kapłańskie), jest komentarzem halachicznym do 3-ej Ks. Mojżesza. Przy nazwach „Sifra” i „Sifré” domyślać się należy *debe Rab*, t. j. „Księga szkoły Raba” *(Abba Areka)*, gdyż szkole tej zawdzięcza „Sifra” swoją redakcyę ostateczną. Podług Talmudu, autorem tej księgi miał być *R. Jehuda*, zaś Malbim w przedmowie do wydania Sifry w Bukareszcie (1860) usiłował dowieść, że autorem jej jest *R. Chija*, (nie *bar Abba)*, wuj i nauczyciel Raba, palestyńczyk, który, przybywszy w 3 w. z Seforis do Babilonii, szerzył tu tradycye staropalestyńskie. Bądźcobądź, Sifra powstała nie w Palestynie, lecz w Surze, w szkole Raba, jak wskazuje

starożytny jej tytuł „Księga Szkoły Raba". Że jednak Rab był uczniem w szkole Judy, więc Sifra przechowała również i tradycye staropalestyńskie. Księga ta, poświęcona przeważnie halasze, nie zadowala się samem wyprowadzaniem jej z Tory, lecz usiłuje wykazać, co nie może być wyprowadzane z brzmienia wyrazów. Oto przykład z Sifry, w którym autor, wyjaśniając Biblię, tak mówi o traktowaniu niewolnika:

„Gdzie jest wykazane, że nikt nie mógł sprzedać siebie i pieniędzy włożyć do pasa, aby kupić za nie bydła, naczyń i dom, lecz, że musiał to uczynić z ubóstwa? Pouczają cię o tem słowa: „Gdy brat twój zubożeje i sprzeda się". Mógł więc on sprzedać się dopiero wówczas, gdy zubożał. A gdzie wykazano, że gdy się sprzedał, mógł się sprzedać tylko tobie? O tem pouczają cię słowa: „I sprzedał się tobie". A gdzie wykazano, że gdy go sprzedał sąd, mógł go sprzedać tylko tobie? Pouczają cię o tem wyrazy: „Gdy będzie *tobie* sprzedany". „Twój brat" oznacza, żeś go powinien traktować jak brata. Lecz z tych słów mógłbyś sądzić, że i on również będzie śmiał poczytywać siebie za twego brata? A przecież stoi przy tem wyraz „sługa". Skoro zaś stoi wyraz „sługa", mógłbyś mniemać, że go wolno tobie traktować jak sługę? Tymczasem w tym względzie pouczają cię słowa: „On jest twym bratem". Jakże to razem pogodzić? Ty go musisz traktować jak brata, a on musi uważać siebie za sługę... „Niech on będzie z tobą", to znaczy: z tobą przy jedzeniu, z tobą przy piciu, z tobą w odzieży przystojnej. Nie wolno ci dawać mu złego chleba, gdy sam jesz chleb delikatny; on nie ma pić wina świeżego, gdy ty pijesz stare; ty nie możesz spać na puchu miękkim, gdy on śpi na słomie".

Trzeci midrasz p. t. „Sifre" jest złożony z dwóch komentarzów odrębnych, z których jeden, pochodzący ze szkoły Izmaela, wyjaśnia księgę „Numeri", a drugi, będąc w swej średniej części produktem szkoły Akiby, a w częściach haggadycznych R. Izmaela, wyjaśnia księgę „Deuteronomium". Uczony hebraista Frankel przypuszcza, że na „Sifrę", która także powstała w 3 w. i zawiera tradycye staropalestyńskie, złożyło się dwóch autorów. W księ-

dze tej spotykamy więcej haggady, niż w „Sifra”, jakkolwiek nie tyle co w „Mechilcie”. Oto w naszym przekładzie, podług dra J. Fürsta, wyjątek z „Sifre”, w którym autor dowodzi, że cierpienia powinny wychowywać człowieka:

„Ludzie pokolenia z czasów potopu byli niewdzięczni w szczęściu, ale gdy przyszła niedola, musieli ją przyjąć wbrew woli. Z tego da się wyprowadzić wniosek: Jeżeli kto w szczęściu niewdzięczny, a w nieszczęściu pokorny, to o ileż bardziej powinien być w szczęściu wdzięczny a w nieszczęściu uległy! Mieszkańcy Sodomy i Gomory byli niewdzięczni w szczęściu, lecz gdy ich dotknęła klęska, musieli ją przyjąć pod naciskiem. Ztąd da się wyprowadzić wniosek: Jeśli już kto jest w szczęściu niewdzięczny, a uległy w niedoli, to o ileż bardziej powinien być wdzięczny w powodzeniu, a pokorny w niedoli! I to właśnie powiedział Hiob do swej żony: „Mówisz jak głupia, czyż mamy przyjmować od Boga tylko dobre, a złego nic?...” R. Simon ben Jochai rzekł: Cierpienia są nieskończenie dobroczynne, gdyż trzy dary, któremi Bóg uposażył Izraela (a nie dał ich poganom, ubiegającym się o nie), oddał Izraelowi tylko za pośrednictwem cierpień, a mianowicie: Torę, Ziemię obiecaną i świat przyszły itd.”

Pod nazwą *Midrasz Tanchuma* przechowały się dwa dzieła haggadyczne, które traktują o Pięcioksięgu, rozbierając kolejno rozdziały Biblii. Ponieważ na początku wielu wykładów znajduje się formuła: „tak mówił R. Tanchuma”, lub „tak rozpoczął R. Tanchuma bar Abba”, więc też dzieło nosi nazwę „Midrasz Tanchuma”, który to rabi był w połowie 4 w. uczniem Raba Huny. Pierwsze drukowane wydanie tego zbioru (Konstantynopol, 1552) przez długi czas uchodziło za jedyny „Midrasz Tanhuma”, a tymczasem okazało się, że ta redakcya nie jest jedyną, albowiem Salomon Buber wydał wraz z wstępem redakcyę inną tego dzieła z rękopisów bibliotek: oksfordzkiej, monachijskiej i watykańskiej. Zawarte w tym właśnie Midraszu 54 lekcye o *Pięcioksięgu* złożone są ze 140 rozdziałów i z *988 paragrafów*, a że wiele przytoczonych tu

haggad rozpoczyna się od słów: „*Jelammedenu rabbenu*” (= naucza nas nasz mistrz), więc też ten drugi zbiór nosi miano *Jelammedenu*. Podług Zunza pierwotny i najstarszy Midrasz Tanchuma, skażony wielu wyrazami greckiemi, powstał w południowej Italii około r. 850. Dzieło to czyta się łatwo, odtwarza bowiem haggadę palestyńską w sposób przyjemny i lekki. Do wydań najpopularniejszych należą wiedeńskie z r. 1863 i warszawskie z r. 1873. Istnieje też trzecia recenzya Midraszu Tanchuma z czasów znacznie późniejszych i zawiera sporo dodatków z innych dzieł. Oto przykład z najstarszego „Midrasz Tanchuma”, w tłómaczeniu naszem podług J. Fürsta:

„I Bóg pomyślał o Noem” (I Mojż. 8.1). *Naucza nasz mistrz*: Na widok tęczy, jaką odmawiamy formułę błogosławieństwa? „Niech będzie błogosławiony ten, który pomyślał o przymierzu, jest mu wierny i dotrzymuje przyrzeczenia”. Tak naucza Miszna. Jak to się da wykazać z Pisma? Ze słów I Mojż. 9,13: „Łuk swój umieściłem na chmurach, żeby służył za znak przymierza”. Czyny Boga niepodobne czynom człowieka. W człowieku miłość trwa tak długo, dopóki żyje ukochany; gdy umrze, miłość zanika. U Boga inaczej. Abraham umarł, ale miłość boża pozostała dla Izaaka, jego syna, jak mówi Pismo. I Mojż. 25,11: „I po śmierci Abrahama błogosławił Bóg Izraelowi”. Albo inny przykład: Gdy król kogo kocha, daje mu srebro, złoto i odzież, czyniąc go bogatym. Ów płynie okrętem i okręt tonie wskutek burzy. I gdzież są podarunki króla? On go obdarowywał, uczynił bogatym, ale czyż mógł zabezpieczyć jego mienie od morza, od rozbójników? Inaczej z Bogiem; On obdarza człowieka darem i strzeże go, zgodnie ze słowami Pisma 4 Mojż. 7,24: „Wiekuisty błogosławi cię i strzeże ciebie”... i t. d.

Istnieją jeszcze trzy zbiory haggad różnych autorów i z różnych czasów pod nazwą *Pesikta*. Niektórzy uczeni uważają ten wyraz za równoznaczny z *parasza* = „rozdział”, służy on bowiem do oznaczenia zbioru „Midraszim”, wyjaśniających tylko pojedyncze, wybrane rozdziały Pisma ś., a nie tekst cały *danej księgi* biblijnej. Rapaport, czyniąc wyraz „pe-

sikta" równoznacznym z *haftara*=„zamknięcie", dowodzi, że oznacza on zbiór „Midraszim", odnoszących się albo wyłącznie, albo też po większej części do rozdziałów Pięcioksięgu lub innych dzieł Pisma ś., któremi zamyka się wykład publiczny.

Pierwszy z tych zbiorów p. t. *Pesikta de-Rab Kahana*, wydrukowany dopiero w r. 1868 przez S. Bubera, zawiera 32 rozdziały, albo wykłady, które się odnoszą bądź do rozdziałów Tory, czytanych w dni świąteczne lub też w sabbaty wyjątkowe, bądź też do rozdziałów proroczych, odczytywanych w sabbaty przed i po 9 Ab'a, oraz podczas dni świątecznych i pokutnych. Rabbi Kahana, związany z tytułem tej Pesikty, nie jest jej autorem; wprowadzenie jego nazwiska do tytułu ztąd powstało, że pierwszy z rozdziałów rozpoczyna się od wyrazów „R. Abba bar Kahana rozpoczął". Zbiór ten bywa też nazywany krótko „Pesikta", Raszi zaś nazywa ją „Pesikta sutta", t. j. „mała" w przeciwstawieniu do „Pesikta rabbathi" (wielkiej). Autor tej Pesikty jest nieznany, a i czasu jej ściśle określić nie można. Podług Zunza, powstała ona najprawdopodobniej około roku 700, Buber zaś nazywa tę Pesiktę „najstarszą haggadą, zredagowaną w Palestynie", jakkolwiek z przyjętego w niej porządku świąt przypuszczaćby można, że autor był babilończykiem. Bądź co bądź, Pesikta stanowi główne źródło haggady staropalestyńskiej.

Drugi zbiór p. t. *Pesikta rabbathi* posiada wykłady, odnoszące się nietylko do świąt, lecz i do sobót wyjątkowych. W dzisiejszej postaci swojej nie może ona uchodzić za dzieło jednego autora, pojedyncze bowiem rozdziały tej Pesikty różnią się bardzo językiem, stylem i biegiem myśli, a nawet formułami wstępu. Wykłady starsze odznaczają się żywością słowa i tchnieniem prawdziwie poetyckiem; autor doskonale włada porównaniami, a kończy zawsze jakimś wyrazem pociechy lub krótką modlitwą.

Jedni uczeni, jak Friedmann, odnoszą powstanie tej Pesikty do IV w., inni, jak Zunz i Weiss, do połowy IX stulecia. Nie brak wskazówek w samem dziele, że autorem dodatków późniejszych w tej Pesikcie był Żyd północno-francuski. Oto wyjątek w przekładzie naszym, podług Wintera i Wünsche'go:

„Nasi rabini nauczali: „Jam jest Wiekuisty, Bóg twój" (2 Mojż. 20, 2). Gdy Mojżesz wstąpił na górę, w tej samej chwili przypłynął obłok i legł przed nim. Mojżesz nie wiedział, czy ma na nim unieść się w górę, czy się go uczepić. Gdy się obłok rozwarł, Mojżesz wszedł do niego, jak powiedziano:„ I Mojżesz wszedł do wnętrza obłoku", a dalej „I obłok okrył go". Gdy go obłok uniósł — przybył do nieba. Tam spotkał anioła Kemuela, naczelnika dwunastu tysięcy aniołów zniszczenia, którzy czuwali przy bramie nieba. Podszedł do Mojżesza i rzekł do niego: Czego chcesz wśród Świętych Najwyższego? Przybywasz z miejsca brudu, a dążysz do miejsca czystości, syn niewiasty wkracza do przybytku ognia! Mojżesz rzekł: „Jam syn Amrama, przybyłem po Torę dla Izraela". Gdy ten wpuścić go nie chciał, Mojżesz zadał mu ranę i zgładził ze świata. Wówczas Mojżesz szedł po niebie, jak człowiek kroczy po ziemi, aż wreszcie dosięgnął siedziby anioła Hadarniela, który jest o 60 razy po 10,000 mil wyżej od swego towarzysza (Kemuela) i którego każdy wyraz oddzielny wychodzi z ust, jako dwie błyskawice ogniste. Ten rzekł do Mojżesza: Czego chcesz w siedzibie Świętych Najwyższego? Mojżesz, usłyszawszy głos jego przeraził się, oczy mu łzami spłynęły i chciał zeskoczyć z obłoku. Lecz w tej samej chwili wzruszyło się miłosierdzie Świętego i głos przyjazny rzekł do Hadarniela: Wiedzcie, iż od samego początku jesteście w sporze z ludźmi. Gdym stworzył Adama pierwszego, skarżyliście się przedemną, mówiąc: Czemże jest człowiek, o którym myślisz? i nie opuszczaliście mnie, dopókim was tłumami nie spalił w ogniu i teraz trwacie w swym oporze i nie pozwalacie dać Tory Izraelowi. A gdy Izrael Tory nie otrzyma, *to ani ja, ani wy, nie będziemy mieli żadnej siedziby*. Gdy to usłyszał Hadarniel, rzekł do niego: Toż jasne i znane jest tobie, że nie wiedziałem, czy on przybywa z pozwoleniem twojem. Teraz będę mu towarzyszem i pójdę przed nim, jak uczeń przed mistrzem swoim" i t. d.

Pesikta Zutarta albo Midrasz *Lekach tob* („*dobra nauka*") nie jest właściwie Pesiktą, lecz komen-

tarzem haggadycznym do Pięcioksięgu i do pięciu Megilloth, opartym na wyciągach ze starożytnych midraszów. Autorem tego dzieła, napisanego w roku 1097, był *Tobia ben Eliezer* z Grecyi.

Pod nazwą ogólną *Midrasz-Rabba*, przechował się bardzo cenny zbiór dziesięciu midraszów, czyli wykładów do Pięcioksięgu i pięciu Megilloth. Jakkolwiek wykłady te złożyły się na jednę całość, to jednakże każdy z nich ma inny charakter i innego twórcę, a powstawały one kolejno pomiędzy wiekiem 6 a 12. Pierwotnie każdy z tych midraszów stanowił dzieło odrębne, a przy różności wieku i niezależności powstawania części pojedynczych, midrasze późniejsze wzorowały się na starszych, wskutek czego powtarzania były nieuniknione. Każdy z tych 10-u midraszów nosi tytuł odnośnej księgi biblijnej, a więc: *Bereszith rabba* (do Genesis), *Szemoth-rabba* (do Exodus), *Wajjikra-rabba* (do Leviticus), *Bammidbar-rabba* (do Numeri), *Debarim-rabba* (do Deuter.), *Szir-rabba* (do Pieśni nad pieśniami), *Midrasz Ruth*, *Echa rabbathi* (do Trenów), *Midrasz Koheleth*, *Midrasz-Esther*. Najstarszy i najcenniejszy jest *Bereszith-rabba*, który w stu „paraszach" (rozdziałach) wyjaśnia wszechstronnie każdy wiersz Genesis. Podług Zunza, Midrasz ten powstał w VI w., a ojczyzną jego— Palestyna. Nie czerpie on ani z Talmudu babilońskiego, ani z sentencyj nauczycielów babilońskich, lecz jest w zgodzie zupełnej, tak pod względem języka, jak treści, z Talmudem jerozolimskim. Wskutek tego stoi on, pod względem wartości, obok Midraszów starożytnych, usiłuje bowiem zgromadzić podania staro-palestyńskie. W ogóle celem wszystkich „Rabboth Midraszim", połączonych w jedną księgę dopiero w XIII w., było zebranie najdokładniejsze wszelkiej haggady starożytnej, którą podania uświęciły. Jest to materyał bardzo ciekawy; na kanwie biblijnej fantazya ludowa, ze swobodą nieskrępowaną dogmatyzmem, haftowała tysiące obra-

zów moralnych, pouczających, nie rzadko wielce poetycznych. Jestto prawdziwa skarbnica wierzeń ludowych, baśni zabawnych a budujących, przypowieści wschodnich, aforyzmów i żartów, które rozchodziły się szeroko z tego źródła, przechodząc do innych literatur, nie wyłączając i polskiej. Tu spotykamy np. przytoczony w „Pamiętnikach Kwestarza" ów podział dowcipny pięciu kurcząt przy uczcie, a także podział jednej kury pomiędzy 7 osób i t. p. Podajemy niżej w przekładzie naszym, podług Wintera i Wünschego, legendę o śmierci Mojżesza z „Debarim-rabba".

„Gdy dla Mojżesza przyszła ostatnia godzina, rzekł do Boga: Panie świata! Skoro mi nie pozwalasz wnijść do ziemi Izraela, to mnie pozostaw na świecie, żebym żył, a nie umarł. Odpowiedział Bóg: Gdybym ciebie nie zabrał z tego świata, to czyż mógłbym cię wskrzesić na tamtym? Nie dość na tem. Uczyniłbyś zwodniczem prawo moje, gdyż w prawie mojem, przez ciebie spisanem, powiedziano: „Z ręki mojej nikt się nie ocali" (5 Mojż. 32.39). Panie świata!— mówił dalej Mojżesz przed Bogiem — skoro mi nie pozwalasz wnijść do ziemi Izraela, to pozwól mi, jako zwierzętom polnym, jeść trawę, pić wodę i żyć, i świat oglądać. Wszak może dusza moja być, jak jedno z nich. Odrzekł Bóg: Dosyć! Ale Mojżesz ciągnął dalej: Panie świata, jeżeli nie — to pozwól mi być na tym świecie ptakiem, który szybuje po okolicach świata, zbiera codziennie swój pokarm, a o porze wieczornej spieszy do gniazda. Toż mogłaby dusza moja być podobna jednemu z nich!... — Dosyć — rzekł Bóg. — Co to znaczy „dosyć"?.. Bóg odrzekł: dosyć już tego, co powiedziałeś. Gdy Mojżesz widział, że żadne stworzenie ocalić go nie może z drogi śmierci, wyrzekł słowa 5 Mojż. 32,4: „Czyny jego są jako skała bezlitosna, bo wszystkie drogi jego są prawem; on jest Bogiem prawdy bez fałszu, prawym i sprawiedliwym". I cóż uczynił Mojżesz? Ujął zwój i napisał na nim imię boże i księgę Pieśni 5 Mojż. 32. Wszelako, zanim ukończył pisanie, nadeszła chwila, w której miał umrzeć. Więc rzekł Bóg do Gabryela: Gabryelu! idź i przynieś duszę Mojżesza. Panie świata! —odpowiedział Gabryel — jakże ja mam spowodować śmierć tego, który jest tak ważny, jak 60 Miryad? A kto takie przymioty posiada, jakżeż nań mogę nastawać? —Na to rzekł Bóg do Michała: Idź i *przynieś* duszę Mojżesza! Ten odrzekł: Panie świata! Ja

jemu mistrzem, on był uczniem moim, ja nie mogę patrzeć na jego śmierć Na to rzekł Bóg do bezbożnego Samaela: Idź i przynieś duszę Mojżesza. Natychmiast zabrał się do dzieła pełen gniewu, przypasał miecz, przyodział się w srogość i poszedł ku Mojżeszowi. Spostrzegłszy, jak ten, siedząc, pisał pełne imię boże, a świetnością oblicza przypominał słońce i podobien był aniołowi Wiekuistego Pana Zastępów, zląkł się Samael Mojżesza i rzekł: Zaprawdę i aniołowie nie mogą zabrać duszy Mojżesza. Zanim jednak Samael ukazał się Mojżeszowi, ten już wiedział o przybyciu posła. Gdy Samael spostrzegł Mojżesza, drżał i trząsł się, jak położnica, nie mogąc ust otworzyć dla pomówienia z Mojżeszem, aż wreszcie Mojżesz rzekł do Samaela: Nie ma pokoju dla łotrów, mówi Pan (Iz. 57,21)! Czego tu chcesz? Samael odpowiedział: Przyszedłem po duszę twoją.— Kto cię przysyła?—Twórca wszechstworzeń. — Ty nie otrzymasz mej duszy. — Samael: Dusze wszystkich mieszkańców świata muszą przejść do mnie.—Mojżesz: Ja mam więcej siły, niż wszyscy mieszkańcy świata. — Samael: Na czem się zasadza twoja siła? — Mojżesz: Jam syn Amrama; jam *już z łona matki wyszedł obrzezany*; już w dniu urodzenia swego mogłem mówić, chodzić, mogłem rozmawiać z ojcem i matką i nie byłem karmiony mlekiem. Mając trzy miesiące życia przepowiedziałem, że kiedyś otrzymam prawo pośród płomieni, a gdy wyszedłem na ulicę, wstąpiłem do pałacu króla i zdjąłem koronę z jego głowy. Mając lat 80, czyniłem znaki i cudy w Egipcie i wyprowadziłem 60 miryad przed oczma wszystkich Egipcyan, rozdarłem morze na 12 części, przemieniłem wodę gorzką na słodką, a wstąpiwszy na górę otrzymałem prawo śród ognia, mieszkałem pod tronem ognistym, kryłem się pod słupem ognia, rozmawiałem z Bogiem twarzą w twarz" i t. d. „Kto jest wśród mieszkańców świata, któryby tego dokonać umiał? Więc precz ztąd, łotrze, ty nie masz prawa tak mówić. Precz! wynoś się, ja ci nie oddam swej duszy! Samael, wróciwszy, złożył sprawozdanie przed Wszechpotęgą. Idź i przynieś duszę Mojżesza, rzekł Bóg powtórnie do Samaela. Ten, wyciągnąwszy natychmiast miecz z pochwy, stanął przed Mojżeszem. Mojżesz rozgniewany porwał za laskę, na której było wyryte niewysłowione imię boże i uderzył nią Samaela z taką siłą, że ten uciekł. Pobiegłszy za nim z niewysłowionem imieniem bożem i wydobywszy z oczu własnych promień swej wysokości, oślepił nim Samaela. Przyszła nareszcie ostatnia chwila dla Mojżesza. Więc wyszedł głos z nieba i rzekł: Koniec twej śmierci nadchodzi. Mojżesz odpowiedział Bogu: Panie świata! Przypomnij sobie dw

dzień, gdy ukazawszy mi się w krzaku cierniowym, wyrzekłeś do mnie (2 Mojż. 3.10): „Pójdź, chcę cię posłać do Faraona; wyprowadź z Egiptu lud mój, dzieci Izraela; pamiętaj o dniu, w którym wstąpiłem na górę Synai, żeby tam zostać przez 40 dni i 40 nocy; błagam cię, nie oddawaj mnie w ręce anioła śmierci!" Wówczas zabrzmiał głos z nieba i rzekł: Nie lękaj się, ja sam się zajmę twoim pogrzebem. Wtedy podniósł się Mojżesz, uświęcił się, jak Serafinowie, a Pan — niech będzie błogosławione jego imię—zstąpił z wyżyn niebieskich, ażeby w otoczeniu trzech aniołów służbowych: Michała, Gabryela i Sagsaela, przyjąć duszę Mojżesza. Michał przygotował posłanie dla Mojżesza, Gabryel rozciągnął tkaninę cenną na wezgłowie, a Sagsael inną na nogach. Michał był z jednej strony, a Gabryel z drugiej. Wówczas rzekł Bóg do Mojżesza: Spuść oczy, jedno po drugiem. Połóż swą rękę na piersiach. Mojżesz tak uczynił. Załóż swe nogi jednę na drugą. Mojżesz tak zrobił. Wtedy wywołał Bóg duszę z jego ciała, mówiąc: Córko moja, przeznaczyłem ci 120 lat pobytu w ciele Mojżesza, nadeszła chwila twego wyjścia, nie zwlekaj! Panie świata! - odpowie ona wiem, żeś jest Bogiem wszystkich duchów, że dusze wszystkich żyjących i umarłych są w twojej dłoni; tyś mnie stworzył, tyś mnie wykształcił i tyś mnie utrzymywał w ciele Mojżesza przez lat 120. Czyż kto ujrzy teraz ciało czystsze na świecie, niż ciało Mojżesza, gdy przecież nie posiada ono ani złej woni, ani robaków, ani zgnilizny. Jam je tak pokochała, że nie wyjdę z niego. Duszo, wychodź, rzekł Bóg do niej, nie zwlekaj, nakazuję ci wstąpić do kręgów nieba najwyższych i zamieszkać tam pod tronem mej chwały obok Cherubinów i Serafinów... Błagam Cię, zostaw mnie w ciele Mojżesza! Wówczas Bóg pocałował Mojżesza i z pocałunkiem ust wziął duszę jego. Bóg płacząc, rzekł (Ps. 9., 16): „Kto się wzniesie za mną przeciw złym? Kto się ostoi przy mnie przeciw złoczyńcom?..." i t. d.

Zbiór „Midrasz-rabba"—pisze dr August Wünsche — możnaby nazwać rezerwoarem, do którego spłynęły wszystkie potoki midraszowego wykładu pisma. To też stoi on w ścisłym związku z całą starożytną literaturą midraszową. Zgromadzony w tym zbiorze materyał olbrzymi świadczy o twórczej działalności ducha żydowskiego na niwie Haggady. Setki rabinów z epok najrozmaitszych występują w tych wielopokładowych dziełach zbiorowych i wygłaszają

w mowach krótkich lub długich swoje poglądy i swoje przekonania religijne, wcielając je w formę opowiadań fantazyjnych, sag, legend, alegoryj, porównań plastycznych, przypowieści zręcznych i dowcipnych, anegdot i aforyzmów niezliczonych. W tych wykładach treść ksiąg biblijnych albo występuje w swojem właściwem znaczeniu słownem, albo się rozpływa w mowie budującej, lub w homilii. Nie brak tu także zwrotów ku dziejom przeszłym i obecnym, występuje też zwłaszcza jaskrawo nienawiść przeciw Rzymianom, a czyny Nerona, Tytusa i Hadryana są przedstawione w barwach ponurych. Wszelako pośród udręczeń i ciemności świta haggadystom jutrznia nadziei, ratunku i wyzwolenia. Naród „wybrany" nie może zmarnieć, musi nastąpić dzień odkupienia, w którym upadła wielkość Izraela znów zmartwychwstanie, a pycha wrogów będzie złamana. Owe nadzieje promieniste przybierają niekiedy charakter silnie mesyaniczny. Wszystkie te jednak żywioły nie przedstawiają się wcale w porządku systematycznym, lecz rozpierzchnięte przenikają całość bezładnie. Wykład midraszowy, podług wyrażenia Ibn Ezry, bywa „to delikatny jak jedwab, to gruby jak płótno na worku". Metoda Midraszu, przeważnie analityczna, bardzo rzadko wkracza w syntezę. Wiersz pisma, będąc punktem wyjścia do rozbiorów i wyjaśnień najswobodniejszych, oraz wynikiem tych wyjaśnień, stanowi rodzaj refrenu. Badanie midraszowe odnosi się do wyrazów pisma, bądź jako *peszat*, gdy przedstawia proste, właściwe znaczenie tekstu, bądź jako *derasz*, gdy wartość tekstu tłómaczy w sposób najrozmaitszy, zgodnie z celem tłómacza („Doresz" *v.* „Darszan"), czy kaznodziei, bądź też jako *sod*, czyli „tajemnica", gdy po za pierwotnem i właściwem znaczeniem pisma mówca domyśla się znaczenia ciemnego, tajemniczego. — Żywioły tego rodzaju były przeważnie w Genesis i w widzeniu Ezechiela, zwanem *Merkaba*. Wykład obu tema-

tów powierzano tylko uczniom najlepszym, co najmniej 30-letnim i tylko w obecności mistrzów, a mówienie o tematach podobnych przy tłumie było, jako profanacya Biblii, karane bardzo surowo.

Oprócz Midraszów wzmiankowanych, istnieją jeszcze: *Midrasz Szemuel* do ksiąg Samuela, będący zbiorem haggad ze źródeł starych, powstały, podług Zunza, w w. XI, a podług Bubera znacznie wcześniej; *Midrasz Tehillim*, do psalmów, zwany także *Hagadath Tehillim* albo *Midrasz Szocher tob*, od pierwszych wyrazów tekstu, w 2 częściach kompilacyjnych, z których drugą napisał prawdopodobnie *Matthatia Iizhari*, około r. 1400; a wreszcie *Midrasz Miszle*, do przypowieści, napisany prawdopodobnie przez Żyda babilońskiego już po zamknięciu Talmudu. Że i do innych ksiąg biblijnych istniały Midrasze, z czasem zaginione, dowodzą odkrycia rękopiśmienne doby ostatniej, dzięki którym przekonano się, że istniały midrasze do Hioba, Izajasza, Jonasza, Ezdrasza i Kroniki. Prócz tego, przechowały się jeszcze małe traktaty halachiczne i etyczne, a najważniejszym z kategoryi 1-ej jest traktat *Soferim*, który w 21 *perakim* obrabia trzy ściśle złączone z sobą tematy: ustalenie pism świętych, tekst ich i odczyty z pisma przy publicznej służbie bożej. W pierwszych pięciu rozdziałach traktatu, napisanego widocznie z planem przez jednego autora, spotykamy wiązkę szczegółów o materyałach do pisania, o osobach, którym przepisywanie Biblii powierzone być może, o formie głosek, o głoskach końcowych, o wielkości odstępów między głoskami, wyrazami i liniami i t. p. W rozdziałach następnych (6—9), będących najstarszem źródłem do poznania *Masory*, o której niezadługo mówić będziemy, posiadamy także otwartą kopalnię dla krytyki tekstów, które już nawet w zwojach świątyni jerozolimskiej różniły się znacznie. Dla usunięcia wszelkich dowolności na tem polu, autor ustala istniejące warianty, wybiera miejsca, które się

inaczej czytają niż piszą i wykazuje jakie ustępy bywają, dla różnych przyczyn, odczytywane bez tłómaczenia, oraz takie, które ze względu bądź na przyzwoitość, bądź na ich świętość wyjątkową, nie mogą być wcale odczytywane.—Nakoniec w rozdziałach ostatnich autor mówi o przepisach, które dotyczą odczytów z Tory i z proroków podczas nabożeństw publicznych. Mamy tu przedstawiony nie tylko stan liturgii w czasach autora, lecz także rzut oka i na jej historyę. Autor oprócz innych źródeł wyczerpał dla tematu swego oba Talmudy, oddając jerozolimskiemu pierwszeństwo. Traktat „Soferim" powstał pomiędzy r. 750, a 850. Dodać potrzeba, że autor tego dzieła zaczerpnął treść do pierwszych pięciu rozdziałów z traktatu *Sefer Tora*, który, podług Kirchheima oraz Wintera i Wünsche'go, jest starszy od „Soferim."

Semachoth, albo właściwie *Ebel rabbathi*, jest wielkim traktatem o żałobie, który po wstępie haggadycznym, pochodzenia młodszego, wyjaśnia w 14 rozdziałach: jak się zachowywać należy względem umierających od chwili konania, tudzież względem umarłych, aż do pogrzebu, a podaje również przepisy, dotyczące grobów i form żałobnych.—Oto wyjątek w przekładzie naszym podług Wintera i Wünschego:

„Zaniechajcie wszelkiego rodzaju żałoby po samobójcy. R. Izmael powiedział: Wołajcie mu, jako pieśń żałobną: szkoda, szkoda życia, które zmarniało! Na to rzekł mu R. *Akiba*: Należy go zanieść do grobu bez lamentacyj żałobnych; ani go błogosław, ani go przeklinaj. Nie rozdzierajcie szat, nie obnażajcie ramion i nie noście po nim żałoby. Należy tylko ustawić się w szeregu i odmówić błogosławieństwo żałobne, ku uczczeniu osób, które go przeżyły... A kto jest samobójcą? Nie ten, który wszedłszy na wierzchołek drzewa, lub na dach zabił się, lecz ten, który mówi: patrzcie, ja wchodzę na wierzchołek drzewa lub na dach. Jeśli potem spadnie i zabije się, należy go uważać za samobójcę i odmówić mu wszelkiej żałoby... Syn Godgiosa pewnego razu uciekł ze szkoły, a gdy ojciec zagroził mu karą, ze strachu przed nią odebrał sobie życie, wskoczywszy w studnię. Zapytywano R. Tarfona, jaksię względem niego zachować należy, a ten odpowiedział, że mu niczego odmówić nie można".

Traktaty *Mezuza*, *Tefilin* i *Sisith* zawierają przepisy, dotyczące sporządzenia i używania tych trzech znaków, które mają Żydom przypominać nieustannie o Bogu. Wszystkie te przepisy są wyjęte z Talmudów i z Tosefty.

Pozostałe traktaty halachiczne mówią o stosunku do Samarytanów (Trak. *Kuthim)*, do niewolników (Tr. *Abadim*) i do prozelitów (Trak. *Gerim*).

Obok piśmiennictwa haggadycznego, które w całokształcie swoim ma dążności etyczne, usiłuje bowiem rozbudzić w narodzie poczucie moralne i uszlachetnić obyczaje, rozwinęła się także specyalna literatura etyczna w formie halachicznej. Krótkie a wartkie zdania nauczycielów, wypowiedziane przy różnych okolicznościach, jako prawidła życiowe, oparte na doświadczeniu, stały się dla pokoleń młodszych maksymami i przeszły do ludu. Owe sentencye halachiczne, ułożone w sposób najdogodniejszy dla pamięci, były, jak inne traktaty, wykładane w szkołach. To też do Miszny każdego Tanaity należał także oddzielny traktat etyczny. W ten sposób powstała gałąź literatury talmudycznej, którą porównać można z przypowieściami Salomona w Biblii.

Oprócz znanego nam z Talmudu *Pirke Aboth*, są jeszcze i inne traktaty tego rodzaju. S. Schechter wydał niedawno, podług tekstów rękopiśmiennych, w dwu recenzyach różnych, *Aboth de Rabbi Nathan*, która to księga stanowiła dokładne *compendium* nauk moralno-religijnych, będące źródłem dla kaznodziejów. Inny traktat, p. t. *Derech erez rabba* („Droga krajowa"), zawiera różne przepisy o przystojności życiowej i obyczajach dobrych, o formach towarzyskich i postępowaniu z ludźmi, o wskazówkach dyetetycznych. Nie brak w nim pokładów różnych, ale rdzeniem tego traktatu były sentencye *R. Jehudy ben Ilai*, ucznia Akiby, złożone w *Derech erez*, w III wieku, który to zbiór uległ następnie rozszerzeniu. Oto przykłady:

„Nie mów bliźniemu: weź oliwy, gdy dzbanek próżny, albowiem będzie cię uważał bezzasadnie za przyjaciela. Nie podaje się bliźniemu do picia nowego wina za stare, gdyż to jest rodzaj grabieży. Gdy kto stoi śród handlarzów zboża na rynku, niechaj nie pyta o cenę, jeśli nie ma zamiaru kupować... Bądź zawsze tak giętki jak trzcina, a nie tak twardy, jak cedr. Nie wchodź raptownie do domu swego przyjaciela i t. p."

Traktat Derech erez sutta jest jak gdyby dalszym ciągiem poprzedniego, chociaż miał obieg samodzielny i dla różnicy z poprzednim nosi miano „sutta" (mały). Podług Zunza, traktat ten „powinien być zwierciadłem dla uczonych, zawiera bowiem tyle nauk szlachetnych i gruntownej mądrości życiowej, że dziś jeszcze filozofowie z pożytkiem studyować go mogą".—Pochodzi on z wieku IX.

Oto wyjątek z tego traktatu, w przekładzie naszym podług Wintera i Wünschego.

„Postępuj zawsze w imię boże; kochaj Boga i lękaj się go. Spełniaj ze czcią i radością wszelkie przykazania; okazuj czołobitność starszym i nakłaniaj ucha, abyś usłyszał ich wyrazy, a bacz także na słowa swych towarzyszów. Nie odpowiadaj za pospiesznie; bądź baczny, aby odpowiedź sharmonizować z treścią rzeczy. Naprzód pierwsze, na końcu ostatnie. Wypowiadaj prawdę, a nie mów w obecności tego, który jest mędrszy od ciebie. Ucząc się Tory, nie mów o tem, czego nie słyszałeś: słyszałem. Jeśli cię pytają o to, czego nie wiesz—nie wstydź się powiedzieć: nie wiem... Wiesz, że odnośnie do tego, co twoje a nie twoje—pomiędzy dniem dzisiejszym a jutrem zmiana zajść może; że to, co dziś twoje, już jutro może być cudze, na cóżbyś więc nie twoje brał za swoje. Przyzwyczajaj się do czynienia dobrze; bądź cierpliwy i przyjazny względem każdego, ustępny i łagodnego języka; bądź usłużny dla starszych i uprzejmy dla młodych; jako kupiec — bądź czynny; jako robotnik — szerokich ramion. Trzymaj się zdala od tego, co prowadzi do grzechu; cofaj się nawet przed grzechem lekkim, żeby cię do cięższego nie zaprowadził. Spiesz z wykonaniem przepisów nawet lekkich, gdyż mogą cię one zaprowadzić do poważniejszych. Cześć twego przyjaciela niech ci będzie tak droga jak własna. Szanuj każdego i nie mów: schlebiam temu, żeby mię nakarmił, tamtemu, żeby mię napoił, owemu, żeby mię przyodział. Lepiej jest wstydzić się przed sobą sa-

mym, niż przed innymi, a wargi twoje nie powinny ci przynosić żadnego sromu. Gdyś uczynił wiele dobrego, miej przekonanie, żeś uczynił mało i mów: nie z własnego czyniłem dobrze, lecz z tego, co mnie inni dobrze czynili i uznaj, że za to niebu winieneś dzięki. Zważ naprzód słowa, zanim je z ust wypuścisz; oceniaj swe czyny skalą moralności ogólnej i niech twym krokom przewodniczy cel godny. Uznaj sprawiedliwość boską i powściągaj się od szemrania. Sądź z dobrej strony swych bliźnich, a miej siebie we własnych oczach za maluczkiego. Ozdobą Tory jest mądrość; ozdobą mądrości—pokora; ozdobą pokory—bojaźń boża; ozdobą bojaźni bożej—wykonywanie przykazań boskich; ozdobą wykonywania przykazań boskich—skromność. Gdy człowiek grzeszy, boi się ludzi; gdy nie grzeszy—ludzie się go lękają".

Trzecim traktatem moralnym, który, podług Zunza, stanowi z dwoma poprzedniemi jednę całość o 3 rozdziałach, jest *Perek haszalam*; przedstawia on w jednym rozdziale zbiór *haggadoth*'ów o znaczeniu i błogosławieństwach pokoju. Wreszcie zasługują na wzmiankę: traktat *Kalla*, „Narzeczona", który zawiera przepisy, dotyczące postępowania obyczajnego narzeczonych i małżonków, oraz traktat *Pirka de Rabbenu ha kadosz*, tj. „wykład naukowy naszego nauczyciela świętego", albo *Ha—Baboth*, tj. „Bramy", będący zbiorem przypowieści z liczbami.

Uczeni hebraiści w wieku XIX wydobyli z pyłów bibliotecznych znaczną liczbę małych midraszów które kiedyś, pogrzebane rychło po urodzeniu, nie wywarły wpływu istotnego ani na literaturę, ani na życie religijne.—Zasługi na tem polu położył pierwszy Jellinek swojemi odkryciami w „Beth ha—Midrasz", a po nim Buber Chaim, M. Horwitz i Grünhut. Okazało się, że niektóre z tych małych midraszów stanowiły już źródło dla bardziej znanych dzieł midraszowych, inne zaś są opracowaniami pojedynczych części midraszów starszych. Treść ich albo jest poświęcona całym księgom Pisma św., jak np. małe midrasze do Ruth i Esther, albo też pojedynczym rozdziałom Biblii lub nawet osobom biblijnym, np. „Opowieść o Abrahamie", „O błogosławieństwie Ja-

kóba" i t. p. Są też małe midrasze, poświęcone osobom lub rzeczom pobiblijnym, przedmiotom mistycznym i kabalistycznym, jak np. „Głoski R. Akiby", traktat „O halach niebieskich" i t. p. — Pod względem formy należą one albo do wyjaśnień hagadycznych, albo do zbiorów kaznodziejskich. Śród tych „małych" Midraszim, największe znaczenie posiadają: *Tanna debe Eliahu rabba* i *sutta*, dzieło obszerne w 2 częściach o charakterze etycznym i polemicznym, wojuje bowiem z inowiercami i sekciarzami; *Pirke R. Elieser*, dzieło haggadyczne z 8-o w. w którem autor, piszący czysto po hebrajsku, rozprawia głównie o cudach w przeszłości Izraelitów i o cudach przyszłych, mających wyzwolić Żydów; a wreszcie *Agadath Bereszith*, obszerny komentarz do Genesis.—Oto wyjątki z „Tanna debe Eliahu", świadczące o humanizmie autora:

> „Wszystkich bez wyjątku: Izraelitów, czcicielów gwiazd, mężczyzn i kobiet, niewolników i niewolnic dotyczy zasada, że duch święty spoczywa na każdym podług czynów spełnionych... Mędrcy nauczali: niechaj człowiek strzeże się kradzieży, czy to u Izraelitów, czy też u nie-Żydów, a kto okrada nie-Żyda, równym jest temu, który okrada Izraelitę. Kto przysiągł nie-Żydowi — równym jest temu kto przysiągł Żydowi, a kto oszukuje nie-Izraelitę, jest jako ten, który oszukał Izraelitę; kto rozlewa krew nie-Izraelity, równy jest temu, kto rozlewa krew Żyda" i t. d

W połowie XIII stulecia powstało dzieło zbiorowe pod nazwą *Jalkut Szimeoni*, które zawiera uwagi midraszowe, bądź haggadyczne, bądź halachiczne do wszystkich części Pisma św. Autor *Simeon ha-Darszan*, którego miejsce urodzenia jest dotychczas nieznane, czerpał prawie ze wszystkich znanych wówczas Midraszów, cytując źródła, których naliczył przeszło 50. Dzieło to, podzielone na paragrafy, ma taki układ wygodny, że do każdego miejsca Biblii, można bez trudu odnaleźć wyjaśnienia midraszowe.

Najlepsza edycya tego dzieła wyszła w Warszawie roku 1876.

Literatura midraszowa stoi w ścisłym związku z talmudyczną, gdyż obie razem składają się na całokształt „literatury podaniowej", która, jak prawie wszystko, co wyszło z pod pióra Żydów prawowiernych w starożytności i w wiekach średnich, obraca się tylko około Boga i stosunku jego do Izraela, około bohaterów biblijnych, lub też około wydarzeń historycznych, mających związek z kolejami losów żydowskich. W owych kazaniach midraszowych, przeznaczonych dla szkoły lub Synagogi, będących komentarzami do Pisma św., tekst biblijny służył tylko za podkład do nauk najrozliczniejszych, do wylewów i wywnętrzeń ducha narodowego, do legend historycznych, do opowieści fantastycznych i t. p. Prawda dziejowa kojarzy się tu z majaczeniami fantazyi, niekiedy wielce poetycznej, przeważnie jednak jałowej i niewybrednej, a zawsze z celem jedynym podniesienia narodu, wpojenia w niego zasad moralnych lub wreszcie pocieszenia w smutkach i niedoli. Że w tej powodzi gadulstwa, jak w Talmudzie, obok rzeczy zdrowych, rozumnych, a niekiedy bardzo podniosłych spotykamy najczęściej przelewanie „z pustego w próżne", to było następstwem nieuniknionem chorobliwego przeżuwania wciąż jednych i tych samych tematów bez końca. Zaprawdę podziwiać trzeba odporność i pomysłowość mózgu żydowskiego, który był w stanie przez dziesiątki wieków snuć bez ustanku tę samą przędzę religijną, nie odczuwając żadnej potrzeby zasilenia swej żywotności pierwiastkami innej natury. Że ta rozpaczliwa jednostronność musiała, z jednej strony, spowodować zupełne wyjałowienie umysłów na czas dłuższy, z drugiej zaś—wywołać reakcyę nieuniknioną—to było całkiem naturalne.—Zobaczymy za chwilę, w jaki sposób przeja-

wiła się owa reakcya i jakie czynniki wpłynęły na zapłodnienie ideami nowemi wyjałowionej niwy ujdaizmu.

II.

Położenie Żydów pod panowaniem bizantyjskiem i arabskiem.—Gaonat.—Rady pedagogiczne i Synedryony.—Literatura gaoniczna i Karaizm.—Anan ben Dawid i najwybitniejsi uczeni karaiccy. — Religia karaicka.

Zydzi w Cesarstwie bizantyjskiem, do którego należała Palestyna, doświadczając częstych prześladowań, nie byli też dopuszczani do stanowisk społecznych i państwowych i nie mieli prawa budować nowych synagóg. Justynian W-ki (527—565), największy z monarchów bizantyjskich, wprowadził do słynnego swego kodeksu wszystkie prawa surowe swych poprzedników przeciwko Żydom, dodawszy do nich różne ograniczenia, a między innemi zakaz świadczenia w sądach przeciw chrześcijanom.—Pozbawiając Żydów wielu praw i przywilejów, a obarczając ich przytem podatkami uciążliwemi, cesarz tak pisał w swoim dekrecie: „Niechaj ci ludzie jęczą pod ciężarem powinności miejskich, lecz niech nie korzystają z żadnych stanowisk honorowych; niechaj istnieją w takim samym bycie pogardzonym w jakim pozostawiają swe dusze”. Uwiecznione w kodeksie Justyniana wszystkie poniżające prawa o Żydach przeszły z nim razem do prawa cywilnego państw średniowiecznych. Nie mniej skrępowana była i swoboda religijna Żydów. Nie wolno im było obchodzić Paschy przed świętami chrześciańskiemi; w niektórych gminach zabroniono czytania Biblii w synagogach bez przekładu greckiego lub wygła-

szania kazań w duchu talmudycznym, a dostęp do miejsc świętych w Palestynie był dla Żydów najsurowiej wzbroniony. Wskutek ograniczeń tego rodzaju Żydzi za Focyusza (602—610), podnieśli bunt w Antyochii. Wziąwszy górę nad chrześcijanami, mordowali ich i rzucali w ogień, a patryarchę Anastazego, włócząc sromotnie po ulicach, uśmiercili. Cesarz, uśmierzywszy bunt ten, część Żydów wyrznął, a innych wygnał (608). Z nienawiści do Focyusza, Żydzi sprzymierzyli się z Persami, którzy pod wodzą Chozroesa II zajęli Syryę i Małą Azyę. W r. 614 Persowie, przy pomocy Żydów palestyńskich, dowodzonych przez Beniamina z Tyberyady, zdobyli szturmem Jerozolimę, w której Żydom mieszkać nie było wolno. Pijani swoim tryumfem, Żydzi wytępili mnóstwo chrześcijan w Jerozolimie i innych miastach palestyńskich, wyrzynając wszędzie zakonników, burząc kościoły i klasztory. Gdy jednakże Persowie nie pozwolili Żydom zamieszkać w Jerozolimie, a w dodatku gnębili ich strasznie podatkami, Żydzi, zawiedzeni w swoich nadziejach, przeszli, za obietnicę różnych przywilejów, na stronę cesarza Herakliusza, który, odzyskawszy Palestynę (628), zemścił się na Żydach za związek z Persami i za wyrznięcie chrześcijan. Wszystkich Żydów, którzy nie zdążyli uciec do Egiptu, w pień wycięto.—Ale tymczasem ze Wschodu szedł uragan w postaci zastępów arabskich, które, porwane szałem fanatyzmu religijnego, miały zatknąć na Ziemi Świętej sztandar zwycięzki nowego proroka Mahometa.

Osiedlając się stopniowo w Arabii od czasów niepamiętnych, Żydzi korzystali w tym kraju z pewnej samodzielności, a już za państwa Judejskiego wytworzył się stały stosunek handlowy pomiędzy żydami arabskimi i palestyńskimi. Po każdej klęsce w ziemi rodzinnej część Żydów spieszyła do Arabii, tak że liczne kolonie żydowskie powstawały zarówno w *Hidżasie*, jak w Jemenie. W początkach w. VI,

istniało nawet całe państwo, do którego król himiarytów Abu Karib wprowadził religię żydowską. Ale gdy syn jego Jusuf Du Nowas, gorliwy wyznawca judaizmu, pod wpływem fanatyzmu religijnego tępił chrześcijan, a cesarz Justyn I podniecił negusa etyopskiego Elesboa, chrześcijanina, do walki z Du Nowasem, wówczas królik arabski, nie mogąc ze swojem wojskiem żydowsko-himiaryckiem oprzeć się potędze negusa, zakończył życie samobójstwem (530 r.). Część Żydów legła pod nożem zwycięzców, część poszła w niewolę, a reszta niedobitków przeszła do Arabii północnej, gdzie centrem ich było miasto Jatrib, późniejsza Medyna, siedlisko nauczycielów żydowskich, którzy niewątpliwie przygotowali grunt odpowiedni dla islamizmu. Z Arabii Żydzi przeniknęli do Indyj pod wodzą jakiegoś Józefa Rabbana, wytwarzając na Malabarze maleńkie księztwo, które przetrwało kilka wieków. W r. 1520 Żydzi, wypędzeni ze swych posiadłości malabarskich, osiedli w sąsiednim Kochinie, gdzie znani są pod nazwą *bne-Izrael*, t. j. „Żydów czarnych”.

Mahomet, po wystąpieniu swojem z nową religią, był zrazu bardzo przyjaźnie usposobiony dla judaizmu, chcąc pozyskać Żydów dla sprawy przekształcenia pogan w monoteistów. Skoro jednak Żydzi arabscy odnieśli się do nowego „Proroka” z urągowiskiem i szyderstwem, Mahomet, zmieniając taktykę, ogłosił Żydów za odstępców od wiary prawdziwej i zaczął nawracać ich mieczem. Żydzi oporni bądź wyginęli w walce, bądź też opuścili Arabię, reszta zaś przyjęła islamizm, który po pierwszym wylewie fanatyzmu religijnego odnosił się później do Żydów dość przyjaźnie, zwłaszcza, że Żydzi, przy najściach Arabów na Syryę, Palestynę, Persyę, Egipt i Afrykę północną witali wszędzie mahomemetan, jako swych zbawców i ułatwiali im podbój tych krajów. Wszelako fanatyczny kalif Omar, po wzniesieniu w Jerozolimie meczetu (637) na miej-

scu dawnej świątyni, nie zniósł bynajmniej prawa bizantyjskiego, które zabraniało Żydom przebywać w Jerozolimie, a prócz tego stosował wogóle do innowierców różne ograniczenia uciążliwe. Gdy jednak Żydzi oddali mu poważne usługi przy podboju Persyi i Babilonii, Omar, nadając im różne prawa i przywileje, mianował głową Żydów *Bostanaja*, potomka egzylarchów z rodu Dawida. Ale położenie Żydów utrwaliło się dopiero za kalifa Alego, który mianował rektora akademii żydowskiej w Babilonii *gaonem*, t. j. dostojnikiem państwowym. Od tej pory Żydzi posiadali samorząd zupełny, gdyż władza ich świecka była zogniskowana w egzylarchacie babilońskiem, a władza duchowna—w *gaonacie*. Egzylarch, t. j. „Książę wygnańców", mianował rektorów akademii w Surze i Pumpadycie „gaonami", którzy zawiadywali sprawami duchownemi wszystkich gmin żydowskich, a dzielili także wraz z egzylarchą władzę sądową. O ile egzylarcha, będąc urzędowym pośrednikiem pomiędzy gminami żydowskiemi a Kalifatem, miał tylko znaczenie miejscowe, o tyle działalność gaonów sięgała swym wpływem ogromnym daleko po za granice Babilonii. Gaonowie, jako duchowni kierownicy Żydów kalifatu, byli jednocześnie prawnymi wyjaśniaczami Talmudu, co im dawało szeroką władzę prawodawczą śród wszystkich gmin żydowskich Wschodu i Zachodu, gdzie tylko Talmud miał powagę. To też w rezydencyach gaonów kipiało życie umysłowe *sui generis*, obie akademie były przepełnione uczonymi i uczniami, tylko, że charakter tej działalności akademickiej był inny, niż w epoce Amoraitów. Wówczas praca szkolna miała charakter twórczy, prowadząc do wytworzenia nowych praw; teraz zaś, gdy Talmud był już zamknięty i nikt nie mógł dorzucać do niego nowych postanowień prawnych, działalność szkół ograniczała się wyłącznie do studyowania Talmudu, w którym utonęła całkowicie dusza żydowska. Przy obu akademiach

istniały rady pedagogiczne, złożone z prezesa w osobie rektora-gaona, jego zastępcy sędziego (*Dajana de-Baba*), siedmiu przewodników zebrań naukowych (*resze-kalla)* i trzech uczonych *(chawerim)*. Prócz tego istniało kolegium naukowe, złożone ze stu członków, podzielonych na dwie grupy nierówne: jedna—z 70 osób, nosiła miano „Wielki Synedrion", a druga—z 30 członków—„Mały Synedryon". Posiedzenia wspólne obu kolegiów, trwające przez cały miesiąc, odbywały się 2 razy rocznie, w marcu i sierpniu, a główną ich pracą pod kierunkiem gaonów, było wyjaśnianie praw talmuoycznych, zgodnie z praktyką religijną i sądową. Tu rozbierano i rozstrzygano pytania, przesyłane w danem półroczu do kolegium od różnych gmin żydowskich w Babilonii. Pytania te, wielce różnorodne, odnosiły się bądź do obrzędów religijnych, bądź do praw cywilnych, bądź do rozwodów lub samorządu gminnego i t. p. Z biegiem czasu do kolegium gaonów zwracały się z zapytaniami podobnemi także i gminy żydowskie innych krajów. Otóż każde zapytanie musiało być rozstrzygnięte przez kolegium, a uchwałę, napisaną i podpisaną przez gaona, stwierdzała pieczęć kolegium. Po skończeniu posiedzenia uchwały te wręczano posłom przybyłym z zapytaniami. Im bardziej rozszerzały się granice kalifatów arabskich, tem szersze były stosunki gaonów z Żydami krajów oddalonych. Władza duchowna tych dostojników sięgała do Persyi, Palestyny, Bizancyum, Afryki północnej, a następnie i do Europy, gdzie od r. 711 powstał kalifat arabsko-hiszpański. Tym sposobem rozpowszechnienie Talmudu szło w ślad za Islamizmem; panowanie Arabów, zbliżając Azyę i Afrykę z Europą, torowało wszędy drogę judaizmowi, zrodzonemu w szkołach Amoraitów chaldejskich.

Epokę Gaonów można uważać za czterystoletni okres przejściowy od *Saboreim*, aż do rozwoju nowej kultury żydowskiej na południo-zachodzie Eu-

ropy. W okresie tym pierwsze miejsce chronologicznie zajmuje tak zwana *Responsenlitteratur*, t. j. owe odpowiedzi Gaonów na przesyłane do nich zapytania. Odpowiedzi te, których przechowało się kilka tysięcy, stanowią pomnik literackiej działalności Żydów owej epoki i procesu rozwojowego judaizmu pod kalifami. W r. 1516 ukazał się naprzód w Konstantynopolu zbiór „krótkich uchwał Gaonów", a następnie w r. 1575 wyszły także „Odpowiedzi Gaonów", przedrukowywane z biegiem czasu w kilku wydaniach. Znaleziony przez R. Chaima Modai, w połowie wieku XVIII w Egipcie, jeden z najważniejszych i najlepiej uporządkowanych zbiorów starożytnych, wydał syn jego Nissim w Salonikach r. 1792, p. t. „*Szaare Zedek*", t. j. „Bramy zbawienia". Za tym zbiorem wyszły i inne w w. XIX, z których najważniejszy ogłosił A. Harkavy (Berlin 1885), z rękopisów Biblioteki cesarskiej w Petersburgu. Przy badaniu i wyjaśnieniu tej literatury gaonicznej zasłużyli się głównie: Z. Frankel (1865), I. H. Weiss (1887) i Joel Müller (1891). — Żeby dać czytelnikom pojęcie o „literaturze odpowiedzi", przytoczymy kilka wyjątków z uchwał gaonów w przekładzie naszym podług dr A. Kaminki.

Gaon *Natronai I* bar Nechemia, z przydomkiem *Mar Janka*, rektor akademii w Pumpadycie (ob. 719—730), zapytany, czy przyjąć z powrotem do gminy tych odszczepieńców, których uwiódł jakiś awanturnik Szarit (Serenus?), „Mesyasz fałszywy", daje taką odpowiedź:

„*A więc zdaje nam się:* Jakkolwiek ci odszczepieńcy weszli na manowce, wzgardzili przepisami rabinicznemi, świętami i obyczajami religijnemi, skalawszy się używaniem pokarmów zabronionych, wszelako lepiej jest przygarnąć ich niż odtrącić. Za złamanie praw zastosujecie do nich zgodną z przepisami i stosownie do winy każdego karę chłosty i pokutną karę pieniężną. Następnie powinni uroczyście stwierdzić w synagodze, że już nigdy nie wejdą na złą drogę, poczem możecie ich rehabilitować i nie potrzebujecie ich od-

trącać... Wszelako powinniście zbadać czy nie złamali przepisów małżeńskich i w takim wypadku rozłączyć ich z żonami nieprawnemi, a o dzieciach wydać ogłoszenia, że jako nieślubne, uważane być mają za usunięte z gminy żydowskiej. Należy również przejrzeć ich dokumenty ślubne i o ile są napisane niewłaściwie sporządzić nowe".

Po śmierci Gaona Samuela bar Mari w Pumpadycie powinien był otrzymać następstwo Achai z Szabeha. Że jednak „książę wygnańców" miał do niego niechęć, wybrał człowieka bez żadnych zasług. Achai wyjechał do Palestyny i tu napisał około r. 760 dzieło p. t. *Szeeltot* (= „poszukiwania"), t. j. 191 wykładów o pięcioksiągu, omawiających religijne i obyczajowe postępowanie Izraelitów. Jestto po zamknięciu Talmudu pierwsze dzieło systematyczne i samodzielne, które się dotychczas przechowało. Materyał do tej księgi zaczerpnął autor z całej literatury talmudycznej, a ugrupował go rzeczowo podług rozdziałów pięcioksięgu. W Szeelcie do 2 ks. Mojż. autor, zalecając Żydom dobroczynność, tak kończy:

„Kto zwłaszcza jest hojny w latach nędzy i głodu, tego życie będzie przedłużone. O Beniaminie sprawiedliwym opowiadają co następuje: Był on naczelnikiem kasy wsparć w roku głodowym. Pewnego razu przyszła do niego kobieta z 7 dzieci i rzekła: Rabbi, posil mię! Ten odpowiedział: Na Boga, nic już nie zostało w kasie biednych.—Jeśli nam nie dasz na życie umrę z 7 dzieci na śmierć głodową — zawołała kobieta. Jakoż Beniamin postanowił ją karmić środkami własnemi. Gdy po jakimś czasie Beniamin zachorował i był bliski śmierci, aniołowie rzekli przed Bogiem: Panie świata! *kto jedną duszę izraelską utrzyma, ten jakby cały świat utrzymał*. a ten sprawiedliwy, który uratował od śmierci kobietę z siedmiorgiem dzieci, miałby umierać przedwcześnie? Więc niebo dodało mu 21 lat życia".

Język zabytków literackich, które nas doszły z tej epoki, jest potrójny: hebrajski, aramejski, a następnie i arabski. W pierwszej dobie panował język Gemary, t. j. aramejski, później, gdy ruch karaicki dosięgnął

punktu szczytowego, przeważać zaczął język Miszny, t. j. nowohebrajski, tudzież arabski, tak, że powoli oba te języki stały się panujące pośród Żydów.

Mówiliśmy pod koniec ostatniego rozdziału, że nieuniknionem następstwem rozbujałego do krańcowości talmudyzmu, który faktycznie unicestwił Torę, musiała być reakcya na rzecz Biblii. Te nieszczęsne halachoty talmudyczne, mające zabezpieczyć judaizm od skażenia, padły tak ciężkim brzemieniem na lud żydowski, czyniąc go za życia mumią skostniałą, że umysły żydów światlejszych musiały pragnąć wyzwolenia narodu z tych kajdan przez powrót do czystej religii mojżeszowej, nieskalanej dziwactwami rabinów. — Jakoż za gaonatu Jehudajego, który był jednym z ostatnich, najbardziej skostniałych ortodoksów judaizmu, powstała w połowie 8-go w. rewolucya religijna, znana pod nazwą *Karaizmu*. — Wyraz był nowy, ale odzwierciadlał i urzeczywistniał ideje stare, zrodzone już wówczas, gdy *soferim* rozpoczęli swoją egzegezę biblijną, którą Tanaici i Amoraici doprowadzili do absurdu. „To otwarte zerwanie, pisze dr J. Fürst w swojej „Historyi karaizmu," z rozwijanemi od lat tysiąca podaniami prawnemi, które jako masa olbrzymia legły w Talmudach, żeby życie żydowskie wtłoczyć w przepisy i zwyczaje ściśle określone, ma swoje źródło w naturalnym oporze tysiącoletnim przeciw przywłaszczeniom Synagogi opiekuńczej, która uważała siebie za jedynie powołaną i upoważnioną do wyjaśniania i rozmnażania objawionych słów pisma. Jakoż opinia niektórych uczonych, że karaizm powstał dzięki jedynie obrażonej miłości własnej jego twórcy Anana, który, nie otrzymawszy należnego mu z prawa egzylarchatu, zerwał z judaizmem—nie wytrzymuje żadnej krytyki. Reakcya musiała wybuchnąć wcześniej, czy później, albowiem prądy antytalmudyczne nurtowały oddawna w społeczeństwie żydowskiem, oczekując tylko nowej iskry, która pożar wywołać miała.

Że do wybuchu przyszło dopiero pod panowaniem arabskiem, to nic dziwnego, gdyż wówczas myśl żydowska, zapłodniona fermentem religijnym w łonie islamizmu, nabrała śmiałości i energii. Jak u Arabów wytworzyła się sekta szyitów, lekceważąca Sunnę, t. j. wszelkie podania, wylęgłe w mózgach, opętanych tchnieniem fanatyzmu, tak i u Żydów musieli nareszcie powstać „Synowie Pisma" przeciw rozpasaniu talmudycznemu. „Karaizm—pisze cytowany już dr Fürst—*hat Vorlaüfer und seine Vorgeschichte*. Jego ideja zasadnicza istniała już wówczas, gdy zdania i nauki synagogalne stały się potęgą obok Pisma".—Że karaizm, którego hasłem był powrót do Biblii, a odrzucenie wszelkich postanowień talmudycznych, spłodzonych przez rabinów ku wynaturzeniu Pisma św., nie uważa się wcale za epigona saduceizmu, wbrew twierdzeniu uczonych—to jest zupełnie naturalne, gdyż jakkolwiek cel obu tych sekt był przybliżony, ale pobudki do działania *całkiem różne*. To też słusznie zaznacza prof. B. Ryssel, że „*bardzo są wątpliwe*, i teraz prawie przez wszystkich odrzucone hipotezy Geigera i Fürsta, iż Karaici powstali bezpośrednio z Saduceuszów". Saduceusze walczyli przeciwko nowościom faryzejskim nie tyle w obronie Biblii, która wówczas nie była jeszcze utonęła całkowicie w powodzi majaczeń talmudycznych, ile w obronie świątyni, którą wzięli w monopol bardzo korzystny, gdy Karaitom nie chodziło wcale o stanowisko urzędowe, będące źródłem mamony, lecz o wskrzeszenie powagi słowa „objawionego", które się zaprzepaściło w talmudyzmie, poniżającym religię serca i ducha do poziomu szematów obrzędowych. Gdy Saduceusze dzierżyli władzę, Tora, jakkolwiek już nadgryziona, była jeszcze na pierwszym planie i nikt może nie przewidywał jej upadku; tymczasem w dobie Anana stała się już niczem, zeszła do zera, była, podług słów Grätza: „*aus dem Volksbewusstsein verdrängt*". Za Saduceuszów duch

żydowski, nie zdławiony jeszcze całkiem przez dziwolągi talmudyczne, dawał silne oznaki życia twórczego, gdy w epoce wystąpienia Anana wyjałowiony doszczętnie przez potworną kazuistykę talmudyczną popadł w martwotę najzupełniejszą.—Z tej prostracyi zabójczej wydobył go naprzód karaizm, a później cywilizacya arabska. — Otóż, zdaniem naszem, karaizmu nie należy poczytywać ani za fakt wypadkowy, choćby nawet bezpośrednią przyczyną buntu Anana przeciw rabinom była obrażona miłość własna, ani też za reminiscencyą saducejską, pomimo, że Saduceusze, jak i karaici, bronili judaizmu przed fantazyami rabinicznemi,—lecz za konieczność dziejową, za reakcyę całkiem naturalną przeciw ekstrawagancyom talmudycznym, które prowadziły naród żydowski na bezdroża i religijne i moralne, czyniąc go organizmem jaskrawo wyodrębnionym z pośród wszystkich narodów świata kulturalnego.—To też słusznie utrzymuje dr S. Poznański, że „zjawienie się Anana byłoby w piaskach zaginęło, gdyby nie znalazł był *gruntu przyjaznego* dla swej opozycyi, t. j. gdyby judaizm oficyalny nie był za jego czasów podminowany".

Kto był twórcą tej rewolucyi karaickiej? Oto co pisze gruntowny znawca karaizmu, dr S. Poznański, w swej pracy uczonej o „Ananie i jego pismach" w *Revue des études juives*: „Nie tylko początek karaizmu, lecz i osobę Anana ben Dawida, twórcę tej sekty, otaczają takie ciemności, że trudno będzie rozproszyć je całkiem, skąpe bowiem wskazówki, jakie posiadamy, są przepojone duchem stronniczym. Zródła karaickie, tudzież zależne od nich źródła muzułmańskie, nazywają Anana „głową wygnańców", widzą w nim wcielenie wszystkich cnót i tryumfatora prawdy; gdy przeciwnie, źródła rabbiniczne, oskarżając go o brak pobożności, stwierdzają zarazem, że tylko wskutek ambicyi zawiedzionej zbuntował się on przeciw judaizmowi tradycyjnemu i wy-

wołał schyzmę".—Bądź co bądź, wiemy napewno, że *Anan ben Dawid* był wnukiem egzylarchy Chasdajego (700 — 730) i że ojciec reformatora Dawid, brat egzylarchy Salomona (761—762), mieszkał w Basorze, gdzie na początku w. VIII urodził się Anan, który nawet śród wrogów swoich uchodził za uczonego. Na jakiej niwie?... Na talmudycznej! Nic też dziwnego, że Anan, wystąpiwszy ze swą reformą, za kalifa Al Dziafara Almanzora, pomimo wstrętu do Talmudu, którym go karmiono od dzieciństwa, nie mógł otrząsnąć się całkowicie z pod jego wpływu, i że wpływ ten uzewnętrznił się mocno w jego idejach reformatorskich. Czuł on, że, podług słów Graetza, „brakowało judaizmowi silnego przeciągu powietrza, który-by przewiał przestrzenie zamknięte a stęchłe", ale, wychowany w tej atmosferze stęchłej, bał się otworzyć okien na przestrzał, poprzestając jedynie na lufciku.—Anan czuł silnie potrzebę reformy judaizmu, ale umysł jego, niedość głęboki, niedość twórczy, nie dorosł do roli reformatora religijnego w wielkim stylu. Zarzucając talmudystom, że sfałszowali judaizm bądź przez liczne dodatki do Tory, bądź przez usunięcie z niej wielu rzeczy, które powinny były, w jego przekonaniu, obowiązywać po wsze czasy, Anan zdobył się na tę jednę tylko zasadniczą dewizę swej reformy: „szukajcie pilnie w Piśmie św." Od tego powrotu do pisma (*Mikra)* pochodzi nazwa reformy „*Karaizm*", którego wyznawcy nazywali sami siebie *B'ne Mikra*, czyli „Synowie Pisma", to jest wrogowie Talmudu. — Reformę swoją wyłożył Anan w dwóch dziełach, napisanych po aramejsku: „Księga przykazań" (*Sefer ha Miswoth)* i „Streszczenie to jest kompendyum tej księgi" („*Fadhalika*") — ale, niestety, oba te pisma, za wyjątkiem kilku fragmentów i cytat, zaginęły. Oto co pisze A. Harkavy, uczony Zyd rosyjski, który poświęcił się specyalnie karaizmowi: „Z „Księgi praw" Anana do ostatnich

czasów znane były tylko bardzo nieliczne, króciutkie i mało ważne dosłowne cytaty", u kilku pisarzów wschodnich. „Podczas mego pobytu w Egipcie w r. 1886 — pisze dalej autor — udało mi się odkryć *niewielki* fragment z „Księgi praw", który, na nieszczęście, do tej pory pozostał *jedynym*. Od owego czasu zacząłem zbierać cytaty dosłowne z „Księgi praw" w staro-karaickich rękopisach Cesar. bibl. publicznej i do tej pory zebrałem ich sporo, tak, że korzystając z tego materyału, mogłem już przedstawić wyłożony tu zarys, który będzie można uzupełniać w miarę nowych odkryć".—Czy podobna odtworzyć reformę Anana z całą ścisłością na podstawie „jedynego niewielkiego fragmentu" o autentyczności może wątpliwej i garści cytat z autorów, których wiarogodność nie da się sprawdzić? Nie sądzimy; to też wykład karaizmu w uczonej rozprawie A. J. Harkawiego nie może, naszem zdaniem, uchodzić jeszcze za ostateczny, zwłaszcza, że autor przejawia zbyt namiętną niechęć do karaizmu, jak to widać z tego ustępu, w którym, zaznaczając „błędne—do tej pory—i szablonowe wyobrażenia o karaizmie nawet w świecie uczonym", nie przypisuje ich tymczasowym źródłom nie dostatecznym, lecz przypuszcza, z silną goryczą, że uczeni pisarze żydowscy, jak: Jost, Geiger i Grätz „okazywali sympatyę i uznanie karaizmowi przez współczucie dla reform w judaizmie, a *bezmyślni* wrogowie Talmudu—z uprzedzenia i nienawiści do Żydów". Dlaczego zasłużony autor „Historycznych zarysów karaizmu" nie przypuszcza, że nawet i „*bezmyślni* wrogowie Talmudu," t. j. wszyscy nie Żydzi, sympatyzują także z dziełem Anana, przez współczucie, i bodaj głębsze niż Josta, Geigera i t. d. dla *niezbędnych* reform w judaizmie, tem więcej, że podług dr S. Poznańskiego, który przecież nie jest „bezmyślnym wrogiem Talmudu", „*prostota i prawość* Karaitów *są bardzo cenione*". Z tego się przecież okazuje, że już nawet ta nędzna, w prze-

konaniu A. Harkawiego, reforma karaicka przyniosła jej zwolennikom, dzięki tylko zerwaniu z Talmudem, skarb nieoceniony, bo... *wyższe umoralnienie.* Jakkolwiek ścisłe odzwierciedlenie wszystkich „postanowień" Anana jest, przy dzisiejszym stanie nauki, niemożliwe, gdyż dzieła jego zaginęły, a *cytaty* z nich *tekstualne* są nadzwyczaj skąpe, to jednak wszyscy karaiccy pisarze współcześni i późniejsi, za wyjątkiem Daniela Kumisi, który istniał około półtora wieku po Ananie, „mówią o nim — słowa d-ra Poznańskiego — z największą czcią, jako o odnowicielu judaizmu, który wskazał drogę pobożności i prawdziwego zrozumienia praw boskich i który oświecił oczy Izraela". Dla nas istota reformy Anana tkwi nie w takich lub innych „przykazaniach" jego, nie w usunięciu lub złagodzeniu niektórych przepisów talmudycznych, a w zaostrzeniu innych, t. j. nie w jego zmianach kalendarzowych, w pozwalaniu na spożywanie mięsa z mlekiem lub w zabronieniu małżeństw między krewnymi, nie w obostrzeniu aż do śmieszności praw sabatowych, lub wprowadzeniu nowych terminów dla dni świątecznych i t. p., ale w tem jednem haśle, które Anan „wypisał na swym sztandarze: rozbrat z judaizmem oficyalnym", t. j. z wymyślonemi przez rabinów prawami ustnemi, których za prawa boskie nie poczytywał, uznając jedynie Biblię za księgę świętą. Ta dewiza „szukajcie skrzętnie w Biblii" wywołała — pisze dr. Hamburger — potężną i wspaniałą twórczość w nauce i prawodawstwie biblijnem, duchy bowiem, wyzwolone z kajdan, zawrzały pracą na wszystkich polach. To też Karaici mogli z dumą zupełnie słuszną nazywać siebie „ludźmi poszukiwań i badań", w przeciwieństwie do rabbanitów, nazywanych przez nich „ludźmi *Taklidu*, t. j. fanatykami, „którzy szli ślepo za głosem powag dawniejszych, nie przekonawszy się naprzód o prawdzie ich twierdzeń". A jeżeli pozostawiona każdemu swoboda badań biblijnych musiała wywoływać różnice zdań, co kryty-

ka najnowsza poczytuje za stronę ujemną karaizmu, to czyż niema różnic antypodycznych i w Misznie, która chce uchodzić za kodeks święty? Czyż nie spotykamy w niej często, że dana szkoła mówi „biało", a inna „czarno" i wyznawca judaizmu wybierać musi jedno lub drugie *podług swej woli?*—Gdyby rabbanici nie byli przypisywali prawu ustnemu pochodzenia boskiego i świętości nienaruszalnej, to prawa te, podlegając naturalnym zasadom ewolucyi dziejowej, byłyby się przekształcały zwolna, stosownie do potrzeb i warunków bytowania narodu w różnych czasach, i Talmud z przed lat 2000 nie byłby do dnia dzisiejszego kodeksem najświętszym Izraela z krzywdą dla niego niewysłowioną. — A jeżeli wielka w zasadzie ideja Anana nie wydała skutków odpowiednich, to naprzód dlatego, że już wówczas naród żydowski skostniał był całkiem w talmudyzmie, a powtóre i z tej przyczyny, że Anan urzeczywistnił swoją reformę w sposób niezdarny, połowiczny, wskutek czego przepisami swojemi, częstokroć surowszemi od talmudycznych, nie przynosił ogółowi ciemnemu tych ulg praktycznych w życiu codziennem, któreby mogły skłonić szersze koła, z natury konserwatywne, do rozbratu z dawnemi formami swej wiary. Wreszcie przyczyną bodaj najważniejszą, dla której karaizm nie zdołał zapanować powszechnie nad talmudyzmem, była ta okoliczność, że już Anan przejawiał skłonności nadto mistyczne, a karaizm późniejszy ugrzązł w ascetyzmie, który, bądź co bądź, jest zawsze negacyą życia. Oto co pisze Harkawy: „Śród odłamów licznych, na które rozpadł się karaizm po śmierci Anana, byli przedstawiciele różnych kierunków, począwszy od *pietyzmu najsurowszego*, który zabraniał w sobotę podawania pokarmów, oraz wkładania na siebie innej odzieży prócz koszuli, aż do najszerszego liberalizmu, patrzącego z pogardą na wszelkie prawa obrzędowe i głoszącego, że po zniszczeniu świątyni obchodzenie świąt nie jest obo-

wiązkiem...“ „W walce tych dwu żywiołów wręcz sprzecznych, między któremi istniały także i ogniwa pośrednie, zogniskowało się całe życie wewnętrzne karaizmu pierwiastkowego, dopóki przedstawiciele zasad konserwatywnych nie odnieśli w końcu zwycięstwa ostatecznego i nie pochłonęli całkowicie liberalnych sekciarzów“.

Wskutek wielkich ustępstw, uczynionych przez Anana talmudyzmowi, nauki tego reformatora wydały się Karaitom późniejszym niedostatecznie radykalnemi; czyniono mu słuszne zarzuty, że przejął zbyt wiele z rabbinizmu, że był jeszcze od Miszny bardzo zależny. To też Anan nie wytworzył Karaitów we właściwem zncazeniu tego słowa, lecz tylko „*Ananią*“, t. j. „stronników Anana“ i dopiero w półwieku później *Beniamin ben Mose Nahavendi* (800—830), „natchnął karaizm duchem bardziej stanowczym“. Hasłem tego pisarza było: nie zatrzymywać się w połowie drogi, lecz odrzucić z rabbinizmu to wszystko, co się nie zgadza z samodzielnym wykładem prawa.

Jakoż odrzucił on wszystkie zwyczaje i przepisy prawne, które Anan zatrzymał z rabbinizmu, gwoli jedynie przyzwyczajeniu. Nahawendi napisał komentarz do pięcioksięgu, powołując się przy wyjaśnieniach na zwyczaje i obyczaje Wschodu; komentarz do Izajasza, gdzie w sposób odmienny wyjaśnia ustępy mesyaniczne; komentarz do księgi Daniela, w którym ustala mesyaniczny rok wyzwolenia na r. 1000; komentarze do ksiąg: pieśni nad pieśniami, Ruth, Ester, Treny i Koheleth, z których to komentarzów korzystali pilnie, cytując je, Karaici późniejsi; „Księgę praw“ (*Sefer ha - Miswoth)*, oraz „Księgę praw cywilnych“ (*Sefer - Dinim)*. Z tych wszystkich dzieł, napisanych w języku hebrajskim, zachowało się w zupełności tylko ostatnie i wyszło w Kozłowie (1836), p. t. „*Màsseath Binjamin*. — Z prac Nahawendiego wieje duch

badań swobodnych: „Badanie—pisze ten uczony—jest *obowiązkiem*, a błędy w badaniu *nie są grzechem...*" „*Nie krępujcie się powagami żadnemi*, lecz badajcie i poszukujcie *samodzielnie*. — Syn może *różnić* się z ojcem, brat z bratem, uczeń z nauczycielem, o ile mają do tego *zasady*, a choćby się nawet mylili, zdobędą nagrodę *oświecenia*". Wierzyć się nie chce, że zdania takie, całkiem nowożytne, wygłaszał Żyd w IX wieku.—Rozszerzając poglądy starszego sekciarza *Judghana* (pierwsza połowa wieku VIII-go) który naprzód zaprotestował przeciw uzmysłowieniu Boga, a będąc może i pod wpływem *Logosu* Filona, Beniamin dowodzi w swych spekulacyach filozoficznych, że wszystkie ludzkie określenia istoty Boga w księgach biblijnych, tudzież związane z niemi zmysłowe objawienie Jehowy, a także stworzenie świata i obdarowanie Izraela prawodawstwem odnieść należy nie bezpośrednio do Boga, lecz do anioła, jako pośrednika pomiędzy Bogiem a światem. Z drugiej strony Nahawendi nie wahał się w swym wykładzie prawa przyjąć przepisów rabinicznych, o ile one wypłynęły z jego badań swobodnych i samodzielnych. To też w jego „Księdze praw" spotykamy sporo przepisów, które są całkiem rabiniczne, lecz wynikają z samego wykładu prawa i bynajmniej nie przeczą Karaizmowi, gdyż są następstwem wynikliwym zasad autora o badaniu swobodnem, przestrzeganych konsekwentnie w każdym kierunku i zawsze świętych dla autora, bez względu na wyniki badań.

Po Nahawendim, którego uważać trzeba za właściwego twórcę karaizmu, zasłynął *Daniel al-Kumisi* z Kumisu, w Taborystanie. Autor ten, którego działalność przypada na czasy Gaona Natronai (859—869), napisał również w języku hebrajskim „Księgę Zakonu" *(Sefer ha-Miswoth)*, z której zachowały się tylko cytaty nie liczne w pismach późniejszych. Zakaz biblijny: „nie powinieneś gotować koźlęcia w mleku jego matki" wyjaśnia Daniel

dosłownie, wbrew postanowieniu rabinicznemu, które zabrania wogóle spożywać mięsa, gotowanego w każdem mleku. Przy wielu prawach idzie on dalej niż Anan, gdyż pozwala np. zarzynać i piec w sobotę jagnięta paschalne dla całej gminy, o ile dzień przygotowania uroczystości paschalnej przypada w sobotę. Ważne jest również u tego pisarza dalsze rozszerzenie stopni pokrewieństwa w zakazie dotyczącym związków małżeńskich między krewnymi.

Na Kumisim kończy się pierwszy okres Karaizmu, zwany „przedarabskim". W okresie tym, Karaici, prześladowani przez rabbanitów, odnosili się do nich zazwyczaj biernie. Wskutek rozszerzenia się gmin żydowskich w Europie zachodniej, w Hiszpanii arabskiej i we Francyi, działalność gaona *Natronai II bar Hilai* w Surze spotęgowała się bardzo (860—869). Utrzymywał on z temi gminami odległemi ciągłą wymianę listów, a nawet, podług sagi, przeniósł się na czas jakiś—dzięki cudowi—z Babilonii do Francyi, aby tam zaszczepić Talmud. Był on pierwszym Gaonem, który w odpowiedziach swoich posługiwał się także i językiem arabskim. Zajmując się gorliwie uporządkowaniem modlitw i obrzędów synagogalnych, które miały ważność ogromną dla rozproszonego po świecie żydowstwa, Natronai prześladował jak najsurowiej Karaitów. Oto wyjątek z jednej korespondencyi Natronajego, w przekładzie naszym, podług d-ra Kaminki:

„Lecz są również sekciarze, szydercy i hańbiciele rabinów, uczniowie Anana—niech zgnije to imię jego—dziada Daniela, który woła do zbłąkanych stronników swoich: odstąpcie od Miszny i od Talmudu, ja wam nowy Talmud wytworzę.' I trwają w obłędzie swoim, i stali się jako naród odrębny ze swym Talmudem zbrodniczym! Nasz mistrz i nauczyciel, błogosławionej pamięci Eleazar Aluf, widział obmierzłą księgę tego człowieka, który ją nazwał „Księgą przykazań." A co za szkodliwe pojęcia są w niej złożone! Trzeba więc na tych ludzi *rzucać przekleństwa*, dopóki się nie poprawią i nie zobowiążą postępować zgodnie z wymaganiami obu akademij, gdyż kto się naszemi zwyczajami nie kieruje, nie spełnił swego obowiązku."

Zapewne nie byli łaskawsi dla karaizmu i następcy Natronajego w Surze: *Amram bar Szeszna* (869—886), twórca wydanego w Warszawie, z rękopisów z Hebronu, dokładnego *zbioru liturgicznego* modlitw synagogalnych z dodatkiem zwyczajów, ceremonij religijnych i modlitw o odpuszczenie grzechów *(Selichoth)*, tudzież gaon w pumpadycie *Zemach bar Paltoi*, który pod nazwą *Aruch* wydał pierwszy, zaginiony później Słownik talmudyczno-historyczno-archeologiczny i onamastyczny, t. j. ułożony rzeczowo, nie podług głosek alfabetu.

Ze zniknięciem Ananitów, którzy odtąd noszą miano *Karaim*, rozpoczyna się okres drugi wzrostu i potężnienia karaizmu od IX do XII stulecia. Zmuszeni prześladowaniami rabinów do opuszczenia Babilonii i Persyi, Karaici wywędrowali do Jerozolimy, zkąd rozszerzyli się z czasem po Arabii, Egipcie i Grecyi, a w końcu przeniknęli nawet i do Hiszpanii, ogłaszając po większej części w języku arabskim swoje pisma. Teraz już inny duch owładnął nimi, gdyż dzięki zwycięzkiemu rozszerzeniu swej nauki zdobyli świadomość swej siły. Uczeni Karaici tej doby starają się już nie tylko o dalszą budowę karaizmu, lecz także o obronę swych praw i nauk przed napaściami rabinicznemi. Niektórzy nawet, zdobywszy się na odwagę wystąpienia zaczepnie przeciw rabinizmowi, wykazywali wszystkie ujemności halachy i haggady i niemożliwość powrotu do nich. Na czele uczonych karaickich owej doby, t. j. 2-giej połowy IX w., stoi *Nissi ben Noah* z Bassory. Uczeń wielu nauczycielów znakomitych, podróżnik po wielu krajach, znający liczne języki, Nissi znalazł w Jerozolimie różne odłamy Karaitów, do których dorzucił nowy, głoszący nauki, przechodzące Anana w radykalizmie. Zdobywszy sobie wielu nieprzyjaciół, napisał w języku hebrajskim dla usprawiedliwienia się „Pałac rozumnych" („*Bitan Hamaskilim*") i „Wagę do wyjaśnienia przykazań" („*Peles biur ha-*

miswoth"). Miała to być zasadnicza księga karaizmu, w której autor przedstawia z dążnością polemiczną wykład szczegółowy praw mojżeszowych, ujętych w ramę dziesięciorga przykazań. Przechował się tylko wstęp do tej księgi, nazwany „wyjaśnieniem Dekalogu" i mały do niej komentarz. Uczony ten miał przywrócić i wprowadzić do karaizmu zaniechane przez rabinów prawa czystości lewityckiej, nadać synagodze sankcyę świątyni i nie dopuszczać do jej wnętrza ludzi „nieczystych," jakiemi byli w jego oczach i rabini. Inni Karaici tego okresu, polemizując jeszcze gwałtowniej z rabinizmem, wprowadzają do egzegiezy biblijnej nowe zasady.

Abulfaradż Harun (Aharon ben Jeszua), egzegieta i gramatyk, zaliczany do ojców karaizmu pod koniec w. X, przez późniejszych uczonych bardzo ceniony i cytowany, napisał w Jerozolimie po arabsku komentarz do Pięcioksięgu, oraz w r. 1026 gramatykę *Musztamil*, która miała dużą popularność. *Józef ben Noach* z tegoż czasu wsławił się trzema normami zasadniczemi Karaizmu, za które uznał: pisma uczonych, zgodę ogółu i wnioskowanie przez analogię. *Sahal ben Mazliach* (r. 970) przyjął już 4 normy: dosłowne rozumienie pisma, badawczość, wnioskowanie i zgodę ogółu. Ustanowienie tych norm miało się przyczynić do zjednoczenia karaizmu, rozszczepionego na liczne odłamy.

O ile wspomniani wyżej Gaonowie umieli tylko przeklinać karaizm, o tyle następca ich, *Saadia ben Józef*, podniósłszy rękawicę rzuconą rabinizmowi, wystąpił do walki naukowej z karaizmem, uzbrojony wiedzą niepospolitą i wszechstronną. Zaiste, było to szczęście niemałem dla ortodoksyi rabinicznej, że gdy Karaici atakowali coraz silniej zbutwiały gmach talmudyczny, na czele judaizmu stanął mąż, który, wykształcony gruntownie na cywilizacyi arabskiej, świadomy wszystkich filozoficz-

nych kierunków, zagadnień i argumentów, a posiadający przytem szeroką uczoność prawną, opartą na głębokiej znajomości Biblii i Talmudu, a nadewszystko przejęty do gruntu poważnym duchem religijnym, zdołał, po raz pierwszy, z pomocą metody filozoficznej, przetworzyć, światopogląd rabiniczny w żywotny i zdolny do walki system religijny, przez co stał się założycielem wiedzy żydowskiej, t. j. twórcą rabinicznej filozofii religijnej. Egipt był rozsadnikiem żydowskiej wiedzy i kultury. Tam, jak wiadomo, urodził się i wychował Mojżesz; tam żyli w starożytności liczni adepci filozofii żydowsko-ezoterycznej; tam Filo wytworzył światło, przy którego płomieniu rozpłonęła jasno pochodnia filozofii chrześcijańskiej; tam się urodził Saadia (892 r.), w Fayum, twórca filozofii rabinicznej, i tam będzie słynny Majmonides wznosił swe wielkie budowle filozofii żydowskiej. Owa kraina, w której stała kolebka Mojżesza, będzie i w pokoleniach późniejszych budzić swym czarem ducha izraelskiego w kierunku religijno-filozoficznym. Swobodny ruch mutazzylityczny w teologii mahometańskiej na Wschodzie w w. IX, jak również pośrednie wpływy greckie uzewnętrzniły się na metodzie, sposobie myślenia i całej działalności Saadii, której podstawą były wszakże ideje biblijno-talmudyczne, przedstawione w pryzmacie ducha nowych czasów, odmłodzone świeżemi życia barwami. O pierwszej młodości Saadii brak szczegółów; występuje on na widownię dziejową dopiero w 23 r. życia już jako uczony i jako bojownik odważny w walce z karaizmem, t. j. jako autor księgi „zbijającej Anana” (*Kitab arrud ala Anan*), w której Saadia broni podań starorabinicznych. Za tem dziełem wyszły i inne, również polemiczne: *Arajot* o zakazanych stopniach pokrewieństwa w małżeństwie; *Kitâb el Tamijz* „Księga sprawdzań i rozróżnień,” oraz liczne repliki *karaitom, zbijającym* jego wywody. O tych polemicz-

nych pismach Saadii, z których przechowały się tylko notatki i wyciągi, zestawił wszystkie wiadomości d-r S. Poznański w rozprawie „*The antikaraite Writings of Saadiah Gaon*" w *Jewish Quarterly Review VIII* (1897).

Nie poprzestając na polemice dorywczej Saadia przedsięwziął później wykonanie dzieła, któreby mu umożliwiło nie tylko rozpowszechnienie swoich poglądów racyonalistyczych, lecz i skuteczniejszą walkę z karaizmem. Jakoż przełożył on księgi święte na język krajowy, t. j. arabski, z wyjaśnieniami do miejsc ciemniejszych. Arabologowie podnoszą piękność stylu i mistrzostwo przekładów Saadii, które pod względem swobody w odtwarzaniu wyrazów tekstu stanowią postęp olbrzymi w porównaniu z dawniejszą, całkiem bezkrytyczną dosłownością wyrażeń literalną. Gdy już gaonat owej doby, pozbawiony całkiem programu i jakiejkolwiek spójni z duchem czasu, tracił zupełnie powagę i znaczenie, na opróżnione stanowisko Gaona w Surze powołany został Saadia r. 928. Ustąpiwszy rychło z tego stanowiska z powodu sporów z egzylarchatem, Saadia udał się do Bagdadu, gdzie, żyjąc w odosobnieniu przez lat kilka, stworzył największe swe dzieło arabskie p. t. *Kitâb 'al'amanât w'al'itikadât* t. j. księgę „Wiary i wiedzy", tłómaczoną na język hebrajski p. t. *Emunut we-Deot* przez *Judę ibn Tibbona* w XII w., który to przekład wyszedł dopiero w r. 1562 w Konstantynopolu. Pojednawszy się wreszcie z egzylarchą, wrócił na dawne stanowisko, na którem też umarł w r. 942. O działalności filozoficznej, gramatycznej i słownikarskiej tego pisarza będziemy mówili w innem miejscu, tu dodamy tylko, że płodny ten autor napisał poezye religijne, napomnienia do Dekalogu *(Azharot)*, „Agendę liturgiczną *(Siddur)*, liczne traktaty prawne, obliczenia kalendarzowe, wstęp do Talmudu i mnóstwo „Odpowiedzi". Dokładne wydanie pozostałych dzieł Saadii podjęte było w Paryżu pod

kierunkiem Derenbourga, na pamiątkę 1000 letniego jubileuszu, ale wyszło tylko 5 tomów.

Zobaczmyż teraz, jaki duch przenikał wszystkie utwory Saadii, skierowane przeciw Karaitom.— Mąż ten przedsięwziął naprzód odbudować wszystkie gałęzie teologii, oraz praktyki religijnej judaizmu, zgodnie ze stanem ówczesnym filozofii i językoznawstwa hebrajskiego, żeby módz zwalczyć karaizm, który już od czasów Anana posiłkował się temi samemi środkami pomocniczemi. Wykład Biblii, oraz dogmatyka filozoficzna stanowią jedyne dwie kolumny, na których oparł Saadia cały judaizm rabiniczny. Kamienie do tej budowy były zapożyczone od Karaitów, a mianowicie: zgodne z prawidłami języka pojmowanie znaczenia wyrazów Pisma i godzenie nauk religijnych z filozofią owego czasu. Ale zato prawidła egzegezy i dogmatyki były rdzennie przeciwkaraickie i w duchu rabinicznym rozwinięte. Do zasad wykładu Pisma zaliczał Saadia: pojęcie tekstu Pisma Ś. w harmonii z *rozumem* i z *tradycyą;* swobodne dodawanie wyrazu, uwydatniającego znaczenie tekstu w przekładzie, a głównie dążność do odkrycia już w wyrazie Biblii śladu podaniowych przekształceń prawa w Misznie i Talmudzie. W zgodzie praw biblijnych z rozumem, lub w braku sprzeczności rdzennych pomiędzy niemi, upatrywał Saadia sprawdzian boskości. W łączności z tradycyą uzupełniają się prawa biblijne, uwydatnia się ich charakter, trwałość i przeznaczenie, a wreszcie utrwala się ich forma, miara i granice. Dosłowne znaczenie wyrażenia Biblii może być odtwarzane tylko w związku z treścią, a proste, naturalne wypowiedzenie tylko z ustalonemi w gruncie prawdami i zasadami. Wszelako przekształcenia znaczeń wyrazów, niezbędne ze względu na ich harmonię wyszukaną, nie powinny być bezgraniczne i dowolne, lecz zastosowane być mogą tylko w wypadku, gdy fakt zmysłowo dostrzegalny, albo powszechna pra-

wda rozumowa, lub też inne twierdzenie Pisma, albo podania starożytnych przeczą znaczeniu słowa pospolitemu. Jednakże to wyjście ze ścisłego znaczenia wyrazu w czterech wypadkach powyższych musi zawsze zgadzać się jeszcze z prawidłami języka. Bez owego musu jednego z 4 wypadków należy utrzymywać znaczenie proste, a w żadnym wypadku wykład Biblii nie może stać w sprzeczności *ze zrozumieniem podaniowem.* Nawet alegorycznego pojmowania cudów i prawd historycznych nie może ścierpieć egzegeza w duchu judaizmu. Do tych zasad zalicza dalej Saadia przemianę antropomorfizmów biblijnych, gdyż nauka o istocie boskiej zarówno w piśmie, jak w tradycyi, chce widzieć każdy obraz, każdą postać, każde określenie cielesne Boga odległego. Występując w swoich zasadach egzegetycznych przeciwko pewnym pojęciom chrześcijańskim ówczesnego Kościoła, a także, lecz znacznie łagodniej, przeciw mahometańskim zastosowaniom Pisma S., Saadia najgwałtowniej uderza na karaizm za jego egzegezę wrogą Talmudowi i samowolną. Gdy Karaici wyjaśniali Biblię tylko przez Biblię, ustalając zasadę, że Pięcioksiąg jest także dokładną nauką prawa, która uzupełnień nie potrzebuje, Saadia twierdził, że Pismo w nauce o prawach jest niezupełne i że nieodłączne od niego podania ustne muszą te braki uzupełniać. Konieczność tradycyi dla egzegezy odniósł Saadia nawet do żywiołów wykładu językowych.

Do walki z Sadią wystąpił przedewszystkiem *Salmon ben Jerucham* ur. około r. 895 niewiadomego pochodzenia. Przebywając (podług źródeł karaickich) to w Egipcie, to w Jerozolimie, to w Babilonii w celu wzmacniania i rozszerzania gmin karaickich, pisał on w języku arabskim i hebrajskim przeciw atakom Saadii. Najważniejsze jego dzieło hebrajskie p. t. „Walki Boga" *(Milchamoth Adonai)* składa się z 18 alfabetycznych czę-

prawdy, że dozwala rzeczy zabronion
je dozwolonych, że w haggadzie mis
szów młodszych Bóg jest przedstaw
ludzkiej, że słowa psalmisty, (19,51) „Z
szydzili mnie" odnoszą się do rabbanitó
dwie Tory, gdy w Biblii tylko o jedı
że nawet mają dwu bogów: wielkiego
tatrona) i t. p. Dawny pogląd, że
w którem autor zbija pojedyncze pogląd
lendarz, chronologię i t. d., odpowiedz
wzmiankowaną wyżej księgą *Kitab el Tc*
S. Poznański. W przechowanych kom
mona do Kohelethu, Psalmów i Tren
także sporo wycieczek przeciw rabiniz
garstkę notat historycznych o powsta
Wreszcie dodać trzeba, że pisarz
przeciwko studyom filozoficznym.

Sahl ben Masliach Hakohen (910 - 9
w Jerozolimie, głęboki znawca piśmier
nego i pobiblijnego, autor hebrajskich a
skich komentarzów biblijnych, tudzież
nów *(Sefer ha-miswoth)* i pism polemiczn

Hamaor), wyjaśniająca prawodawstwo Pięcioksięgu; „Księga Świąt" („*Sefer hamoadim*"), która jest częścią zaginionej „Księgi Przykazań" p. t. *Kitab al-istibsâr*, obszerna księga „O pierwiastkach religii" pod tyt. *Kitab al-Muchtawi* (hebr. „*Sefer Neimoth*"), omawiająca główne tematy religii żydowskiej w duchu i formie zapożyczanego od Arabów *Kalamu*, to jest zasad rozumowych; a wreszcie księga „*Zidduk haddin*", rodzaj teodycei, będącej usprawiedliwieniem sądu boskiego. Przydomek „jasnowidzący" *(haroeh)* otrzymał Józef bądź z powodu swej „Księgi Swiatła" bądź też z powodu ślepoty, która go dotknęła w wieku późniejszym. Józef był reformatorem karaizmu, zwłaszcza w dziedzinie małżeństw, zniósł bowiem zbyt surowe prawa poprzedników, zabraniające związków małżeńskich nawet krewnym najdalszym.

Współczesnym Saadii był niepospolity uczony *Abu Jusuf Jakub al Kirkisani*, autor dzieła w języku arabskim (r. 937) p. t. „*Kitab al'anwar w'almarakib*" („Księga świateł i baszt widokowych"), która oprócz komentarzów do Pięcioksięgu i zupełnej księgi Zakonu, zawiera także opis wszystkich sekt, jakie istniały aż do epoki autora. Zaciętym wrogiem Talmudu i gorliwym obrońcą karaizmu był *Hassan ben Masziakh* (930), którego dzieła, a między niemi i odprawa dana Saadii, zaginęły. Najpłodniejszym egzegietą biblijnym śród Karaitów był *Jephet ben Ali* (950—990) z Bassory, zwany „nauczycielem wygnania" (*Maskil Haggola*). Polemika jego z Saadią, podobnie jak i inne dzieła, zaginęła; posiadamy tylko jego wystąpienie w języku hebrajskim przeciw uczniowi Saadii, Jakubowi ben Samuel, oraz większą część komentarzów biblijnych, w których także walczy z Saadią i rabinizmem. Miał to być zacofaniec, który potępiał wszystkie inne nauki po za egzegiezą biblijną. Wreszcie śród uczonych Karaitów 1-ej połowy tego okresu zasługują na wzmiankę: **Jeszua ben**

Jehuda (1054), uczeń Józefa Haroeh'a, autor wielkiego komentarza do Pięcioksięgu oraz traktatu o małżeństwie w pytaniach i odpowiedziach, tudzież rozmaitych dzieł filozoficznych, a wreszcie *Dawid ben Abraham* (ok. 975), autor słownika biblijnego („*Iggaron*"), w którym spożytkował piśmiennictwo talmumudyczne, podając wyjaśnienia do wielu miejsc Biblii.

Tymczasem po upadku akademii w Surze wraz ze śmiercią Saadii, Gaon w Pompadycie *Szerira* (ur. 930, zm. 998) był przez lat 30 jedyną powagą, do której z całą czcią i posłuszeństwem zwracali się żydzi ze stron najdalszych. Po za mnóstwem suchych „odpowiedzi" zostawił on dosyć dokładną i cenną kronikę uczonych i nauczycielów, t. j. tanaitów, amoraitów, saboreitów i gaonów, zawierającą nazwiska i daty z uwagami i wyjaśnieniami, dotyczącemi dziejów tradycyi. Pismo to, znane pod nazwą „Odezwy R. Szeriry", było odpowiedzią na pytania jednej z gmin afrykańskich, skierowane do Gaona. Przytoczymy w przekładzie naszym, podług Dr. Kaminki, jednę ciekawą odpowiedź Szeriry, który potępiając chełpliwych niedowiarków, „małych lisów", występujących przeciw gaonom, „*filarom świata*" (sic!), tak kończy:

„Jakże nizko stoją te lisy, które nigdy nie widziały światła jasnego, a wymyślają rzeczy przewrotne o Bogu i jego spuściźnie wobec człowieka (t. j. gaona), który *13 razy sprawdził (?) cały Talmud* i *wszystko zbadał*, co, jako prawodawstwo Mojżesza na Synai, przechodziło od Jozuego z pokolenia na pokolenie! Jak oni mogą głosić rzeczy przewrotne *nawet przeciw najmniejszemu* z uczniów Gaonów, których wyrazy, będące *wyrazami Boga*, *nie mogłyby być obalone nawet przez Mojżesza, mistrza proroków!* Ich miasta i ich czynności (t. j. gaonów) stanowią *boskie podanie mojżeszowe* i gdyby oni nawet powiedzieli: „tak jest", nie wykazawszy, na czem to swe zdanie opierają, nikomu najmniejszych podejrzeń przeciw orzeczeniu temu czynić nie wolno. Kto się buntuje przeciw ich słowom, ten zarazem *opiera się Bogu* i nauce jego"

Czyż ustęp taki nie świadczy wymownie, że *Karaici* byli niezbędni?!.

Upadłą akademią w Surze dźwignął na chwilę ostatni jej gaon *Samuel ben Chofni* (zm. 1034), który, przeniknięty duchem Saadii, przeszedł swego mistrza w niezależności poglądów, dowodząc, że w fizyczne przejawianie się cudów wierzyć nie trzeba, jeśli one przeczą rozumowi. Hai, syn Szeriry, ostatni gaon w Pumpadycie, podczas rządów 40-letnich (998—1038) rozwijał czynność gorączkową pośród ważniejszych gmin żydowskich na Wschodzie i na Zachodzie. Zarówno w Niemczech, we Francyi i w Hiszpanii, jak w Indyach i Etyopii, obowiązywały jego postanowienia. Oprócz rozliczych odpowiedzi, pisał komentarze do Miszny, podręcznik prawa handlowego („*Sefer Mekach u-Memkar*") po arabsku, hebrajskie poezye religijne i wiersz dydaktyczny p. t.: „Napomnienia rozumu" („*Mussar Haskel*"), zakwestyonowany przez najnowszą krytykę, a wreszcie, wojując z Karaitami, pisał wyjaśnienia do Pięcioksięgu. Oto ów wiersz dydaktyczny w przekładzie naszym podług D-ra Kaminki:

Powstań mój synu i zbudź się do czynu,
Posłuchaj rady mojej i nauki.
W duszy pobożnej chowaj bojaźń Bożą,
To ci za pierwsze daję przykazanie.
Początek twej pracy zawsze
Niechaj wiąże się z modlitwą.
Wczesnym rankiem dnia każdego,
Wielbiąc Boga, złóż mu troski.
Gdy twe serce pała skruchą,
Bóg wysłucha twej modlitwy.
Nauk, prawa, słuchaj kornie,
Od nich życie twe zależy.
Hołduj zacnym i szlachetnym,
Lecz unikaj głupców szału.
Uszy z mędrców zwiąż ustami,
Jeśli pragniesz znaleźć skarby;
Tylko takich szukaj zawsze,
A nie zazdrość innym złota.
Jedz chleb z solą, trawkę polną,
Nie pożądaj uczt książęcych.
Wybierz raczej śmierć, mogiłę
A o pomoc nie proś krewnych!
Nie *proś tych*, co sami proszą,

Na dwór wielkich nie spiesz panó
Ani uczt ich nie pożądaj.
Gdy nieszczęście spotka bliźnich,
Ty nie raduj się z ich klęski.
Ty im nie życz źle; któż zgadnie,
Co dla ciebie przyszłość chowa?
Nie pogardzaj sędziów rolą,
Lecz proś Boga o ich dobro.
Daj małżonce swej młodości
Serce wierne w czystem ciele.

. . . .

Wielki tłum ludzi podobien,
Do fali morza szerokiej;
Żebyś nie popadł w nieszczęście,
Zbaczaj od niego swe kroki.

. . . .

Na miejscu nie mieszkaj ciasnem
Trwożliwy w swej małej chacie;
Na wolność skieruj swe kroki
Przed tobą świat cały, bra‹ie!

. . . .

Na wielkiej czystości serca niechaj
Lecz obyś rówież mógł zawsze i w

Druga połowa świetnej, rozwojo izmu przypada na Grecyę, specyalnie tynopol, gdzie istniał...

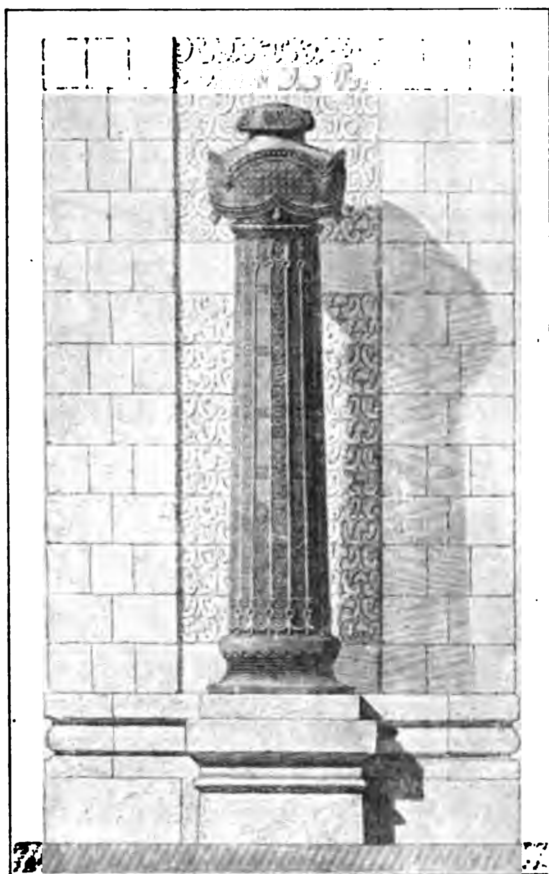
nopola, przyjmując, ze względu na katastrofę miasta św., przydomek *Haabel* t. j. pogrążony w żałobie. Po odbyciu studyów gruntownych nad językami hebrajskim, arabskim i greckim, tudzież nad filozofią i przyrodoznawstwem, napisał r. 1178 dzieło „epokowe" p. t. „*Esskol Hakofer*" („Równianka kwiatów cyprysowych"), zwane także „*Sefer Hapeles*", t. j. „Księga Wagi", a wydrukowane w Kozłowie, (w Eupatoryi), w Krymie r. 1838. Ogarnia ono całą wiedzę religijną: dogmatykę, kult, prawa małżeńskie i dziedziczne i t. d. z przymieszką nauk przyrodniczych, zwłaszcza astronomii — w porządku 10 przykazań. Dzieło to — pisze Dr. Hamburger — i dziś jeszcze jest godne czytania ze względu na treść bogatą i reminiscencye z dzieł innych, już zaginionych. Autor występuje tu przeciw błędom innych religij, przeciw filozofii Arystotelesa, przeciw rabinizmowi i t. p., a jest widocznie pod wpływem szkół mahometańskich. Styl dzieła jest „twardy i niejasny" głównie z tej przyczyny, że autor napisał je w prozie rymowanej i że pojedyncze jego rozdziały mają za akrostychy głoski abecadła w porządku zwykłym i odwrotnym. Wreszcie dodać trzeba, że pierwszy Hadassi sformułował 10 artykułów wiary, które za chwilę przytoczymy w redakcyi ich ostatecznej.

Aharon ben Józef (1270—1300), lekarz i znakomity uczony, zwany „pierwszym" ze względu na młodszego, o którym niżej mówić będziemy, urodził się w Krymie, w mieście Sulchat, a po odbyciu wędrówki po różnych krajach przybył do Konstantynopola, gdzie napisał swe wielkie dzieło „*Mibchar*", będące komentarzem do Pięcioksięgu. Wykształcony gruntownie zarówno na literaturze biblijnej jako też na dziełach Ibn Ezry, Majmonidesa, Nachmaniego i Rasziego, wybitnych pisarzów żydowskich, o których niezadługo mówić będziemy, złożył on w swym dziele zupełny, a cenny komentarz religijno-filozoficzny, pogmatykę i wykład praw. Prócz tego przechowały się

następne dzieła tego pisarza: komentarz do proroków („*Mibchar Jaszarim*"), komentarz do psalmów, gramatyka hebr. p. t. „*Kelil Jofi*" („Korona piękności) i modlitewnik. On pierszy ustalił liturgię karaicką.

Aharon ben Elia, zwany „późniejszym" (1300 1369), urodził się w Kairze, siedzibie patryarchatu karaickiego i ognisku nauki karaickiej. Przybywszy już w wieku męskim do państwa bizantyjskiego osiadł w Nikomedyi, gdzie swoją wiedzę wszechstronną wyładował, między innemi, w dziele p. t. „*Ez chajim*" t. j. „Drzewo życia", które zawiera system filozofii religijnej karaitów, ich dogmatykę filozofiiczną. Następnie wykończył w Konstantynopolu obszerną „Księgę przykazań" p. t, „*Gan Eden*" („Ogród Edenu"), w której wybitne miejsce zajmują traktaty o zabronionych stopniach pokrewieństwa w małżeństwie i o rzezaniu zwierząt rytualnem, a wreszcie i komentarz do Pięcioksięgu, nazwany „*Kether Thora*" t. j. „Korona Tory". Fr. Delitsch wydał w r. 1841 z rękopisów hebrajskich i arabskich księgę „*Ez chajim*", poprzedzoną traktatem wstępnym (*Prolegomena*), napisanym przez karaitę Kaleb Abba Afendopolo. Oto co pisze ten uczony o „Drzewie życia". Że filozofia Arystotelesa w szacie arabskiej wywarła swój wpływ potężny na formę i na treść dzieła, tego dowodzić nie potrzeba. Wprawdzie Ahron nie jest ślepym wyznawcą filozofów, a nawet usiłuje sprzeczać się z nimi, zwłaszcza o równowieczność Boga z materyą, wszelako, pozostając na równi z innymi uczonymi tego wieku pod wpływem siły demonicznej Arystotelesa, któremu nawet wrogowie jego ulegali, obracał się w sferze pojęć tego filozofa, jakby w kole magicznem. Bo jeśli w całem dziele Ahrona widnieje dążność do wyswobodzenia z pod wpływu Arystotelesa wszelkich materyałów objawienia, to jednakże dążność ta miała skutek tylko częściowy. „Drzewo życia" jest systemem racyonalnego nadnaturalizmu na modłę czystego „Kalamu" arabskiego,





Kolumna bronzowa ze świątyni Salomona, odtworzona przez Chipieza.

w którym, przy pośrednictwie filozofii Arystotelesa i scholastyki reakcyjnej miał być ustalony wzajemny stosunek rozumu do Pisma Świętego. W tym systemie rozum nie podlega pismu, *sondern coordinirt;* rzeczy objawione mogą wprawdzie leżeć po za kołem pojęć rozumu samego w sobie, lub nawet ponad nim, ale nie stoją w sprzeczności z sobą *faktycznej*, lecz *pozornej* tylko, którą przez odpowiednie wyjaśnienie rozumowe usunąć trzeba. Ahron jest racyonalistą, który trzyma w prawicy światło wiedzy własnej, a w lewicy światło religii objawionej. Pojęcie wiary jest dla niego ciemne, więc też zastąpił je przez arystotelesową ἐπιστήμη. *W inteligencyi*, która była dla niego słowem najwyższem, zamknął on całe swe szczęście. Arcy-oryginalnym ustępem w egzegezie biblijnej Ahrona jest wyjaśnienie grzechu pierworodnego. Upadek Adama i Ewy ztąd pochodzi, że nie jedli jednocześnie owoców z *obu* drzew, lecz zaniedbawszy umysłową stronę swojej istoty, myśleli tylko o fizycznej, przez co ze sfery intelektualnej wpadli w etyczno-polityczną. W ten sposób stara się Ahron nawet historyczno-biblijnie uzasadnić swoją maksymę główną, że równowaga interesów umysłowych i cielesnych jest głównem zadaniem życia, głównym warunkiem szczęścia i sprawdzianem religii. Naukę o Mesyaszu Ahron usunął zupełnie ze swego systemu, a wiek Mesyasza, raz tylko wspomniany w „Drzewie życia", przedstawia mu się jako doba doskonałego poznania Boga. Zgodnie z mutazzilitami arabskimi, do których ma skłonność widoczną, Ahron jest zdecydowanym przeciwnikiem wszelkiej asymilacyi Boga ze stworzeniem i stoi krzepko przy dogmacie, że Bóg w każdej chwili działa według mądrości swojej. Wpływ Kalamu uwidocznił się również na Ahronie w jego nauce o atrybutach i nazwach Boga, o jego woli i o wolnej woli człowieka. Styl Ahrona jest stylem prozy scholastycznej: krótki, zwarty, nieozdobny, lecz, pominąwszy pewne niedbałości i licen-

cye, właściwe językowi nowo-hebrajskiemu, wogóle całkiem poprawny. Jasnością stylu Ahron przewyższa swych poprzedników karaickich. Przytoczymy próbę wykładu Ahrona w tłomaczeniu naszem podług Dr. Hamburgera, a mianowicie ustęp z „Drzewa Życia", w którym autor, rozwijając trzy równe poglądy izraelitów na życie przyszłe, tak charakteryzuje stronnictwo średnie:

„Druga partya sądzi, że ostatecznym celem człowieka po śmierci jest świat przyszły, t. j. świat dusz, gdy dusza, po rozłączeniu się z ciałem, zasłuży na to, żeby wznieść się do niego i uczestniczyć w owem życiu dusz. Lecz ono nie zasadza się na jedzeniu i piciu, gdyż dusza pokarmów cielesnych nie potrzebuje. Zaraz po rozłączeniu się z ciałem dusza otrzymuje nagrodę lub karę. Kara duszy, gdy jej nie uznano za czystą, ma, podług niektórych, zasadzać się na tem, że musi przejść w ciało zwierząt rozmaitych i w niem przebywać. Wszakże to przypuszczenie jest nie prawdą, gdyż dusza nie może wejść w jakiekolwiek ciało, lecz tylko w ciało odpowiednie życiu dawnemu. Inni mniemają, że dusza otrzymuje ciało innego człowieka, a jeśli i tam czystości swojej nie zdobyła, przechodzi w drugie i trzecie, dopóki nie stanie się godną życia przyszłego. Inni przypuszczają, że dusza przechodzi w stan, na który zasłużyła, t j w stan życia lub śmierci, zdrowia lub choroby Złe czyny są dla niej stopniami śmierci, a dobre—stopniami życia; jej mądrość jest stopniem zdrowia, a jej głupota—stopniem choroby. Nazwy dla tych 4 stopni: sprawiedliwy, występny, mądry i głupi Gdy człowiek był sprawiedliwym i mądrym, dusza, natychmiast po śmierci, wstępuje do świata dusz, t. j. do świata przyszłego. Gdy będąc mądrym—był występnym, to powinienby za mądrość osiągnąć szczęście; że jednak dusza jego z powodu występków tęskni do rozkoszy zmysłowych i nie jest wolna od żądz świata, musi wskutek tego błąkać się tu i tam w świecie pośrednim: nie w dole, w świecie zniszczenia, z powodu jej mądrości, lecz i nie w górze, w świecie aniołów, gwoli ziemskim skłonnościom swoim. Wskutek złych czynów spada ona za karę ze swego stopnia duchowego, tęskni do świata wyższego, żałuje swych czynów, pełna smutku i troski. Gdy człowiek był sprawiedliwym a głupcem, to dusza jego nie przepada, lecz pozostaje w swym stanie; nie mając siły żeby wznieść się w górę, wstępuje ku sferze powietrznej i znów powraca do ciała innego raz, dwa, trzy razy, dopóki nie stanie się taką,

że będzie mogła wkroczyć do świata aniołów. Gdy zaś człowiek był i występnym i głupcem, wówczas dusza jego, nie mając siły uwolnić się od ciała ziemskiego, musi, wskutek swej głupoty, być z niem złączona, i umiera za karę złych czynów; śmierć jej jest śmiercią bydlęcia“ i t. d.

Ostatnim z wybitnych karaitów był *Elia ben Mose Baszjaczi*, ur. w Adryanopolu r. 1420. Zostawszy *chachamem* gminy karaickiej w Konstantynopolu, przedsięwziął napisać dzieło, któreby zjednoczyło karaizm, rozszczepiony na liczne odłamy. Dzieło to p. t.: „*Adereth Eliahu*”, t. j. „Płaszcz Eliasza”, nad którem pracował autor do samej śmierci (1491), ostatecznie wykończone było przez ucznia jego *Kaleba Afendopolo* (1497), a wyszło w Kozłowie r. 1835. Jest to rodzaj encyklopedyi karaizmu, która w 14 działach wielorozdziałowych zawiera rozprawy o kalendarzu, o prawach sabatowych, o święceniu dni uroczystych, o modlitwie, o rytualnem rzezaniu zwierząt, o prawach czystości, o prawach małżeńskich, o obrzezaniu i o prawach żałobnych. Wzmiankowany Kaleb Afendopolo napisał, między innemi, pieśni liturgiczne, a także interesujące pieśni żałosne, p. t. *Kinoth*, o wypędzeniu Izraela z krajów hiszpańskich, ruskich i litewskich.

Po okresie wzrostu i rozkwitu karaizmu, zamkniętym przez Eliasza Baszjaczi, następuje okres trzeci jego upadku. Pierwsza pewna wiadomość o istnieniu gminy karaickiej w Krymie pochodzi z r. 1279; ztąd przeszli karaici na Litwę pod koniec w. XIV, gdzie ich Witold wziął pod opiekę i obdarzył przywilejami, potwierdzonemi później przez Kazimierza Jagielończyka. Pierwsze gminy powstały w Łucku i Trokach, a w r. 1581 Stefan Batory pozwolił karaitom osiedlić się na Wołyniu, Podolu i w Kijowie. Historyę literatury karaickiej, ważną dla okresu polskiego, napisał *Simcha Iizchak* z Łucka w dziele swojem pod tytułem *Orach Saddikim*, w którem przedstawia różnicę pomiędzy karaitami

a rabbanitami, podając przy tem rodowody i nazwiska uczonych karaitów wraz z wykazem ich dzieł. Najsławniejszym z karaitów polskich był *Izaak b. Abraham* z Trok (ur. 1533), autor dzieła (1593) „*Chizzuk emuna*", t. j. „Wzmocnienie wiary", wymierzonego przeciw chrześcijaństwu. Autor dowodzi, że proroctwa St. Testamentu nie mogą się odnosić do założyciela chrześcijanizmu i że w Ewangeliach są liczne sprzeczności. Prócz tego zasługują na wzmiankę: *Zerach ben Natan* (około r. 1700), matematyk i fizyk; *Salomon* z Trok, autor „Historyi karaizmu" p. t. „*Apirion*"; *Mordechaj ben Nissan Kukizow* (1699), który na żądanie Karola XII i prof. Triglanda z Lejdy napisał również zarys historyi karaitów p. t. „*Dod Mordechaj*", tłomaczony na łacinę przez Wolffa w r. 1714.

Ostatnim karaitą wybitniejszym był *Abraham Firkowicz*, ur. w Łucku r. 1786, a zmarły w Czufut Kale, w Krymie r. 1874. Oto co pisze o nim Dr. Ryssel: Ten sam Firkowicz, który jako niezmordowany zbieracz rękopisów położył trwałe zasługi dla krytyki tekstów starego testamentu, tudzież dla literatury rabinicznej i karaickiej, poświęcił swoją uczoność i swe zdolności wysławianiu sekty karaickiej, za pomocą systematycznego fałszowania epigrafów i napisów grobowych. Fałszerstwa te miały na celu wykazać z jednej strony samodzielność, a raczej przewagę duchową karaitów nad żydami, z drugiej zaś udowodnić, że karaici, zamieszkali w Krymie już za czasów Kambyzesa, króla perskiego, nie pochodzą od Żydów, którzy żyli za czasów Chrystusa, lecz są potomkami 10 pokoleń, wywiezionych do niewoli asyryjskiej. Po wydaniu w r. 1872 w Wilnie wielkiego dzieła p. t. *Abne Zikkaron* z 15 rycinami najstarszych nagrobków karaickich, która to księga przynosiła nam daty o gminach karaickich w Krymie, Firkowicz rozpoczął w r. 1874 druk napisanej po hebrajsku „Historyi karaitów" („*Dabar al hakkaraim*"), ale

pracę tę przerwała śmierć autora. Podług Dr. Poznańskiego, cytowany przez nas A. Harkavy przyczynił się głównie do stwierdzenia nieautentyczności dokumentów Firkowicza, który jednak wystąpieniem swojem zapoczątkował krytyczne zbadanie historyi karaitów i ich literatury.

A teraz kilka słów jeszcze o samej religii karaickiej. Ma ona 10 artykułów wiary: 1) Powstanie świata z niczego. 2) Istnienie Boga, jako twórcy świata. 3) Bóg jest bezcielesny, jedyny i nie ma sobie równego. 4) Bóg natchnął duchem swoim Mojżesza i innych proroków. 5) Bóg zesłał przez Mojżesza swój Zakon, który jest prawdziwym i jedynym i który *nie potrzebuje uzupełnień przez tradycyę ustną.* 6) Każdy izraelita powinien studyować ten zakon w języku hebrajskim. 7) Bóg ustanowił świątynię. 8) Bóg wskrzesi zmarłych w dzień Sądu ostatecznego. 9) Bóg wynagradza i karze wszystkich, stosownie do ich postępowania. 10) Bóg wybawi Izraela z niedoli przez zesłanie syna Dawidowego. Po za drugą połową punktu 5-go, która odrzuca naukę tradycyjną, karaizm różni się jeszcze z rabinizmem w przepisach: o sabbacie i świętach, o służbie bożej, o małżeństwach i o pokarmie. Porzucając kazuistyczne przepisy Talmudu o święceniu soboty, karaici, w zastosowaniu się do litery Pisma Św., obchodzili ją jeszcze surowiej, gdyż nie rozpalali ognia aż do sobotniego wieczoru, nie jedli pokarmów gorących, nie wychodzili z domu, a nawet unikali zajęć przy ciężko chorych. Późniejsi uczeni złagodzili te przepisy. Znosząc ustanowiony kalendarz, karaici powrócili do starego sposobu wyznaczania dni świątecznych za pomocą obserwacyj nowiu księżyca. Podwójne dni świąteczne były zniesione, za wyjątkiem Nowego Roku; placki wielkanocne pieczono z mąki jęczmiennej, jako „chleb niedoli”, wspomniany w Pięcioksięgu. W święto Szałasów karaici nie używają przy nabożeństwie bukietów palmowych i mirtowych, lecz ozdabiają niemi swe kuczki,

chanuki, narodowego święta Hasmoneuszów, które powstało po zamknięciu kanonu biblijnego, wcale nie obchodzą, ale zato *purim* świętują dwa dni, nie obserwując postu *Estery* w wigilię tych świąt. Filakterye (*tefilin*) karaici całkiem odrzucili, a także i rabiniczne formuły modlitewne podczas nabożeństw, zastępując jej wyjątkami z Biblii. Wreszcie karaici zaostrzyli stopnie zabronionych ślubów między krewnymi, a nie znosząc wszelkiej jaskrawości w życiu i strojach, ubierają się przeważnie w odzież o barwach ciemnych.

Jeżeli reforma karaicka nie dorosła do wysokości zadania, jeżeli nie jedno *dziwactwo* talmudyczne przeszło do karaizmu, który nie zdołał porwać za sobą większości żydów, to jednakże niespożytą zasługą Anana będzie zawsze ten fakt niezbity, że on to przedewszystkiem zbudził umysłowość żydowską owej doby z uśpienia letargicznego, wywołując wystąpieniem swojem potężny ruch naukowy, a następnie, co w oczach naszych jeszcze ważniejsze, wyzwolił garść swoich braci z pod wpływu wprost zabójczego fatalnej etyki Talmudu. Jakoż ten rozbrat z Talmudem uzewnętrznił się bardzo dodatnio na moralności karaitów, Obecnie, pisze Dr. S. Poznański, najwięcej karaitów, może około 10,000, mieszka pod berłem rządu rosyjskiego, głównie w Krymie, tudzież w Trokach, Łucku i t. d., a cieszą się oni zupełnem równouprawnieniem, nadanem im w r. 1863. Zajmują się uprawą roli, rzemiosłami, handlem, zwłaszcza handlem tytuniu, a ich *prostota i prawość są bardzo cenione*. To samo pisze historyk żydowski T. Reinach: „Karaizm jeszcze dziś istnieje, choć w niewielkiej liczbie gmin, rozsianych głównie na Litwie, w Galicyi i w Krymie. Jeżeli z powodu swej surowości (*rigorisme*) i dumy są mało uspołecznieni, to jednakże, *tak dziś jak dawniej*, karaici odznaczają się *prawością, duchem sprawidliwości, tudzież czystością obyczajów*".

III.

Rzut oka na dzieje Żydów średniowiecznych w Europie.

W chwili, gdy cesarstwo rzymskie runęło pod ciosami barbarzyńców, liczne kolonie żydowskie istniały w Rzymie, w Rawennie, Medyolanie, Gienui, Neapolu, oraz w Sycylii i Sardynii. Teodoryk W-ki, aryanin, i następcy jego odnosili się do Żydów tolerancyjnie. Gdy po krótkiem panowaniu bizantyjskiem Italia północna przeszła pod panowanie książąt longobardzkich, nawróconych przez Grzegorza W-go na katolicyzm, położenie Żydów nie pogorszyło się wcale, papież ten bowiem, pragnąc łagodnością pozyskać Żydów dla chrześcijaństwa, zabronił wszelkich prześladowań, uważając surowe obchodzenie się z Żydami za szkodliwe dla interesów Kościoła. Historya Żydów we Włoszech nie przedstawia przez czas bardzo długi nic ciekawego tak pod względem politycznym, jako też naukowym i literackim. Pozostawieni w spokoju prawie zupełnym Żydzi zajmowali się handlem, farbiarstwem, hodowlą jedwabników i t. p., mało uprawiając niwę naukową, tak że aż do w. XI, udział Żydów włoskich w literaturze hebrajskiej nie miał znaczenia donioślejszego. Dopiero emigranci żydowscy z Afryki budzić zaczęli niejaki ruch umysłowy śród włoskich współwyznawców swoich, zwłaszcza na polu egzegiezy biblijnej i gramatyki hebrajskiej.

Historya Żydów we Francyi przedstawia obraz całkiem różny. W chwili najazdu barbarzyńców Izraelici już mieszkali na całem południu: w Akwitanii, w Owernii, w Orleanie, w Paryżu, a nawet w Belgii, zajmując się handlem, rolnictwem, rzemiosłami i medycyną. Stosunki Żydów z ludnością galloromańską były pierwiastkowo bardzo przyjazne, ale z czasem pogarszały się stale, zwłaszcza gdy Klodwik, król francuski i Zygmunt, król burgundzki,

przyjęli wiarę katolicką. Zabroniono wówczas chrześcijanom, nawet świeckim, biesiadować z Żydami, a tym ostatnim pokazywać się publicznie podczas świąt wielkanocnych, zajmować stanowiska sędziów lub poborców podatkowych, nawracać swych niewolników, a chrzty przymusowe nie były od tej pory rzadkością. Od epoki Merowingów Żydzi francuscy zajmowali się wyłącznie handlem, a zwłaszcza handlem niewolników, który przynosił Żydom zyski obfite. Już w początkach dynastyi Karolowingów Żydzi, dzięki swej przedsiębierczości i swym stosunkom we wszystkich krajach, stali się na lądzie i na morzu głównymi pośrednikami wymiany pomiędzy obszernem państwem frankońskiem a krajami wschodniemi. Prócz tego, korzystając z tolerancyi królów, Żydzi zdobyli prawo posiadania ziemi i winnic, oraz używania robotników chrześcijańskich, a nawet korzystali z przywilejów podatkowych, religijnych i t. p., ku wielkiemu niezadowoleniu arcybiskupa lyońskiego, Agabarda, który się skarży w swych listach, że Żydzi mają niewolników, że porywają dzieci chrześcijańskie, aby je sprzedawać do Hiszpanii, że wznoszą nowe synagogi wbrew prawu, że, żyjąc w stosunkach codziennych z chrześcijanami, zmuszają ich do święcenia sabatu i do pracy w niedziele, że się popisują zbytkiem nadzwyczajnym, że żydówki uginają się pod klejnotami i t. p. Jakoż od połowy w. IX tolerancya względem Żydów francuskich zaczyna się kurczyć. Jeszcze Karol Łysy powściąga niechęć ogółu do Żydów, lecz gdy wzrost feudalizmu poderwał władzę królewską, niechęć ta, potęgowana nieustannie, doprowadziła do tego, że Żydzi, prześladowani coraz bardziej, zaczęli, już za ostatnich Karolowingów, opuszczać Galię dla Niemiec, gdzie powstały żydowskie kolonie kwitnące w Worms, słynnem swą synagogą okazałą (1034), w Moguncyi, w Magdeburgu, Merseburgu i Ratyzbonie, zkąd

przechodzili zwolna do Czech, Morawii i Polski. W Niemczech, pod cesarzami saksońskimi, Żydzi byli własnością państwa, które im zabezpieczało opiekę wzamian za haracz.

Stanowisko najpoważniejsze zdobyli Żydzi w Hiszpanii, gdzie po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa osiadły bardzo liczne gminy żydowskie, które śród warunków wielce przyjaznych doszły w krótkim czasie do potężnego rozwoju. Ale, na nieszczęście swoje, Żydzi zawsze, śród powodzenia, wzrastali w pychę, która we wszystkich krajach i czasach była dla nich źródłem przeobfitom klęsk i niedoli. Już więc za panowania Gotów trzeba było—pisze historyk hiszpański Amador de los Rios—„położyć koniec wybrykom Żydów". Gdy nie bacząc na przywileje otrzymane, na zupełną swobodę religijną—Żydzi, „płacąc niewdzięcznością za życzliwość króla", zaczęli, z nienawiści do chrześcijan, kokietować z Arabami afrykańskiemi, król Gotów Egika wniósł na 17 koncylium toledańskie w r. 694 „memoryał", w którym wykazywał naglącą konieczność wypędzenia Żydów z Hiszpanii. Ostatecznie postanowiono, skonfiskować im mienie *para que con la pobreza sintiesen mas el trabajo* („żeby w ubóstwie odczuli bardziej pracę"), a ich dzieci, począwszy od 7 roku życia, wychowywać w religii chrześcijańskiej. Ale ta uchwała nie była wykonana, gdyż król następny, Witiza, przywrócił do łaski swej Żydów, którzy zdobyli też dawną przewagę. Gdy zastępy mahometańskie, pod wodzą Muzy i Tarika zalały półwysep pirenejski, Żydzi z otwartemi ramionami przyjęli zdobywców państwa. „Żywiąc głęboką nienawiść do chrześcian —pisze Amador de los Rios—Żydzi czekali z upragnieniem na chwilę, w którejby mogli nasycić swą zemstę. Nie mając żadnego przywiązania do ziemi, na której żyli, żadnego z uczuć, które uszlachetniają i podnoszą narody, oddychali jedynie żądzą zaspokojenia swej chciwości

i pracowali nad zgubą Gotów". W tym ustępie historyka hiszpańskiego trzeba podkreślić jedną nielogiczność rażącą, że przywiązanie do ziemi ojczystej łączy z miłością do dynastyi. Żydzi, spiskując przeciw Gotom chrześcijańskim, nie wyrzekali się wcale ziemi hiszpańskiej, lecz dlatego właśnie, żeby się ostać w swojej ojczyźnie, pomagali Arabom do jej zdobycia, wiedząc z doświadczenia swych braci na Wschodzie, że Arabowie okazywali Żydom tolerancyą nierównie większą niż chrześcianie. Jakoż gdy wyznawcy Mahometa zajęli cały półwysep, Żydzi, rosnąc w bogactwa, kulturę i naukę, doszli do rozkwitu nadzwyczajnego pod każdym względem. Zwycięzcy półwyspu przynieśli ludowi uciśnionemu, oprócz względnej swobody politycznej i religijnej, swój język, swoją naukę i swą poezyę. Ci synowie pustyni, którzy jeszcze na sto lat przed wstąpieniem na ziemię hiszpańską byli barbarzyńcami zupełnymi, którzy oddali na pastwę płomieniom największy i najpiękniejszy księgozbiór miasta wszechświatowego, poświęcili się teraz z miłością namiętną sztukom i naukom, uszlachetniając i krzewiąc gorliwie płody ducha ludzkiego. O potędze kultury i oświaty Arabów w Hiszpanii, o ich akademiach i bibliotekach mówiliśmy szeroko w t. III naszej literatury, tu więc dodamy tylko, że Żydzi brali w tym ruchu umysłowym na ziemi hiszpańskiej udział bardzo poważny. Tu całe zastępy Żydów uczonych rozwinęły działalność płodną na niwie egzegiezy biblijnej, filozofii, poezyi, astronomii, językoznawstwa, medycyny i t. p. Ale już w zaraniu wieku XI na politycznym widnokręgu hiszpańskim gromadzić się zaczęły chmury brzemienne. Alfonsowie i Ferdynandzi kastylscy, walcząc bohatersko z Maurami, odbierają im coraz to inne prowincye i miasta, a w ziemiach przez walkę odzyskanych zaczyna się szerzyć nietolerancya religijna, która naprzód zwróciła swe ostrze przeciwko Zydom, przewyższającym ludność chrześcijańską do-

brobytem, kulturą i oświatą. Że jednak Żydzi byli teraz jedynymi mieszkańcami kraju, którzy poruszali się łatwo w labiryncie języków i narzeczy, więc też królowie kastylscy korzystali ciągle z nauki, doświadczenia i zdolności finansowej Żydów, powierzając im odpowiedzialne stanowiska ministrów skarbu, poborców podatkowych, astronomów, matematyków, lekarzów i t. p. To też na żadnym z dworów królewskich w Hiszpanii nie brakło Żydów uczonych. Ale pomimo tego, a może dlatego właśnie, nienawiść do Żydów ciągle wzrastała. Już w r. 1018 „na ulicach Toleda płynęła bujnie krew żydowska; ogień pochłonął bogactwa olbrzymie, synagogi były ograbione przez tłum szalony a rabini padali trupem u stóp swych kazalnic". A jednak jeszcze w XIII w. nauki pozostawały jedynie w rękach Arabów i Żydów, których Alfons Mądry otoczył swoją opieką, ustanawiając nawet katedry języka hebrajskiego w Sewilli, w Toledo i innych ważniejszych punktach swego królestwa. Ale te usiłowania szlachetne króla mądrego „nie mogły zabezpieczyć Żydów przed nienawiścią ogółu, Żydzi bowiem popełniali ciągłe nadużycia". To też liczne ograniczenia względem Żydów weszły do słynnej księgi prawodawczej p. t. *Siete Partida*. Że jednak król Alfons zapewnił Żydom, przechodzącym na wiarę katolicką, wszystkie prawa i przywileje, z jakich korzystali chrześcijanie, bardzo wielu Żydów uczonych przyjęło religię chrześcijańską. Ale pomimo takiej samej życzliwości i innych królów, którzy, jak np. Alfons XI, powierzali Żydom nawet zarząd swoich majątków, lub stanowiska poborców podatkowych i lekarzów przybocznych, nienawiść do Żydów, podsycana bezustannie jadem fanatyzmu obustronnego, przybierała formy coraz groźniejsze, przejawiając się od czasu do czasu w barbarzyńskich rzeziach i łupiestwach. „Prawie w tym samym czasie—pisze cytowany Amador de *los Rios*, kiedy nieszczęśni Żydzi kastylscy podlegali

takim prześladowaniom, miasta korony aragońskiej były też świadkami scen podobnych". „Wierzyć się nie chce—mówi ten historyk—że lud chrześcijański posuwał tak daleko swoją nienawiść do Żydów i że wściekłość ludowa przejawiała się wszędzie rzeziami tak okrutnemi". Łupiąc wszystkie domy żydowskie lud zasiewał ich wnętrza trupami. „I wówczas to, śród jęku umierających, płaczu wdów i matek, wobec śmierci niechybnej, Żydzi, nie mając innych środków ocalenia, żądali chrztu. Profanacya straszliwa religii, która jest samą miłością, swobodą i miłosierdziem! W tych saturnaliach krwawych, sakrament, który nas oczyszcza od grzechu pierworodnego, był splugawiony zbrodnią, gwałtami i krwią"... O potędze nienawiści przeciwko Żydom świadczy, między innemi, nadzwyczaj ciekawy dokument historyczny p. t. „Rozporządzenie królowej Katarzyny o zamknięciu Żydów i Maurów" *(Ordenamiento de la reina dona Catalina sobre encerramiento de los Judios y de los Moros)*, ogłoszone r. 1412. W tym dokumencie królowa nakazuje, żeby wszyscy Żydzi „żyli w odosobnieniu od chrześcijan, w miejscu miasta oddzielnem, szczelnie dookoła zamkniętem, a posiadającem tylko jedno wejście". Prócz tego królowa zabrania Żydom sprzedawać chrześcijanom mięsa i wszelkich artykułów spożywczych, tudzież posiadać sklepy i szałasy. W dalszym ciągu dokument nie dopuszcza Żydów do żadnych stanowisk publicznych i zabrania im nosić lub używać jakiejkolwiek broni, a nakazuje chodzić w płaszczach do kostek i w czapkach bez złota. Żyd, czy żydówka za używanie sukna, którego łokieć kosztował przeszło 30 marawedi, miał stracić całe ubranie, które nosił, aż do koszuli (*que tragiera vestida y hastu la camisa*). Artykuł 6 zabraniał Żydom zmieniać miejsce pobytu, a następny zabraniał panom miast i innych posiadłości dawać przytułek Żydom, którzy przechodzili z miejsca na miejsce oraz polecał odsyłać ich do dawnej siedzi-

by, „ze wszystkiem, co posiadali.” Prócz tego zabroniono Żydom obcinać włosy i brody i zajmować się weterynaryą, ciesielstwem, krawiectwem, szewctwem, tkactwem, powroźnictwem i rzeźnictwem, a wreszcie handlem miodem, ryżem i innemi towarami. Do jakiego stopnia krańcowości doszła nietolerancya Katarzyny, świadczy artykuł 11, który w całości przytaczamy: „Żadnej chrześcijance, mężatce, pannie, kochance, czy kobiecie publicznej nie wolno wchodzić nocą, czy we dnie do ogrodzenia zamieszkałego przez Żydów. W razie, gdyby jakakolwiek chrześcijanka przełamała ten zakaz, mężatka zapłaci 100 marawedi za każdym razem, panna, jeśli jest kochanką, utraci całą swą odzież, w której przestąpi próg Żydów, a kobieta publiczna ma być, po otrzymaniu stu plag, wypędzona z miejscowości, w której żyła”.

Źródłem tej nienawiści do Żydów był nie tylko fanatyzm religijny; podsycały ją nierównie więcej pobudki ekonomiczne. Gdy przeciętny mieszkaniec kraju, pracując ciężko, ledwie zarabiał na życie — Żydzi, wskutek zdolności do handlu, przedsiębierczości i lichwie, dochodzili do fortun olbrzymich, budząc dostatkami swemi zawiść klas biednych i drażniąc arogancyą swoją klasy wyższe. O tej łatwości zbogacania się Żydów świadczy okoliczność, że pomimo ciągłych pogromów, połączonych ze zniszczeniem całego mienia, Żydzi mieli zawsze obfitość złota nie tylko na okupywanie się ustawiczne przeróżnym władzom i dostojnikom, lecz i na życie wystawne. Oto co pisze uczony żydowski Dr. M. Kayserling w swej książce p. t. „Sephardim”, dyszącej nienawiścią do prześladowców: „Bogactwo Żydów hiszpańskich spowodowało ich upadek, a po części i ich wygnanie. Najpiękniejsze posiadłości hiszpańskie były na początku w. XIV *zastawione* u Żydów, bo szlachta była ich dłużnikiem”... „Zawcześnie jednak zapomnieli Żydzi, o czem należało pamiętać zawsze, że pomimo swych skrzyń naładowanych byli tylko

tolerowanymi sługami, własnością królów. Ich *zbytek*, i, co za nim idzie, ich *pycha nie miały granic*. Ubierali się oni w aksamity i jedwab, wbrew rozkazom wyraźnym, a ich żony, podług słów historyka współczesnego—chodziły jak muły papieżów, zwracając zdala uwagę na siebie blaskiem łańcuchów złotych i ogniem swych dyamentów, które im łono przykrywały. Ich dzieci, na równi z dziećmi książęcemi, były ćwiczone w zabawach rycerskich, pomimo, że Żydów nie dopuszczano do służby wojskowej. Zapomniawszy o tem, że nad strumieniami babilońskiemi pozostawili swe harfy, Żydzi hiszpańscy grają i tańczą nieustannie w swych domach, uderzających zbytkiem i przepychem, w swoich siedzibach książęcych... Nigdzie Żyda nie brakowało, był on wszędzie pierwszy: w świecie handlowym, na targu i na placach publicznych; wszędzie, gdzie była uciecha i rozrywki, można było napewno znaleźć Żydów". Że takie wszędobylstwo Żydów, imponujących na każdym kroku swojem bogactwem, łatwo zdobytem, tudzież swoją pychą i nienawiścią do chrześcijan, wyssaną z mlekiem talmudycznem, drażnić musiało ludność chrześcijańską biedniejszą, ciemną i sfanatyzowaną średniowiecznemi prądami religijnemi, to nie ulega wątpliwości. Jeżeli jednak te prześladowania ustawiczne budziły w większości Żydów odporność jeszcze silniejszą i zaciętość, to mniejszość bądź z przekonania, bądź dla spokoju przyjmowała wiarę chrześcijańską, zwłaszcza, gdy się znalazł człowiek wyższy nad tłumy, który umiał zachęcić do niej nie mieczem, ale miłością Chrystusową. Św. Wincenty Ferrier w pierwszej metropolii hiszpańskiej nawrócił w jednym dniu przeszło 4,000 Żydów toledańskich (r. 1407), których synagogę główną przekształcono w kościół katolicki. Podług R. Izaaka Cardoso, liczba nawróconych Żydów w tym czasie tylko w Aragonie, Walencyi, Majorce, Sewilli i Barcelonie przeszła 15,000, a w prowincyach kastyl-

skich było nawróceń drugie tyle. Jeden z rabinów nawróconych, zwany *Jehosua* albo *Jozue Halorqui*, słynny z głębokiej wiedzy talmudycznej, lekarz papieża Benedykta XIII, chcąc szerzyć drogą przekonania swą nową wiarę, której się oddał całą duszą, prosił papieża, aby mu pozwolił zwołać najuczeńszych Żydów hiszpańskich i dowieść im, na podstawie *samego Talmudu, że Mesyasz prawdziwy już przyszedł*. Benedykt XIII, wierząc w mądrość „Jeronima Św. Wiary" (takie otrzymał imię rabin nawrócony), wyznaczył w Tortozie miejsca zebrania. To koncylium ciekawe, rozpoczęte 7 lutego 1413 r., trwało do listopada roku następnego, w którym to czasie odbyło się posiedzeń 69. Śród 16 punktów, które postawił Halorqui członkom zjazdu do rozstrzygnięcia, zanotujemy dwa najciekawsze: 15) „O rzeczach wstrętnych, herezyach nieczystych i próżnościach księgi, zwanej Talmudem" i 16) „Że Żydzi znajdują się w ciągłej niewoli tylko przez grzech nienawiści dobrowolnej przeciwko prawdziwemu Mesyaszowi, którym jest Chrystus". Ponieważ rozprawy miały się odbywać po łacinie; przeto rabini wybrali na mówcę głównego *Vidaala Benveniste*, męża wielkiej nauki i władającego biegle łaciną. Wskutek wywodów Halorquiego, wszyscy zgromadzeni na kongresie rabini, prócz dwóch, uznali wyższość chrześcijanizmu, a na posiedzeniu 67-m *Rabbi Astruc* przedstawił *w imieniu swojem i wszystkich Żydów* deklaracyę, która stwierdza, że rabini, przekonani zupełnie o błędach judaizmu, przyjmują religię chrześcijańską. Po tem zwycięztwie Halorquiego Benedykt XIII, rozumując, że gdyby teraz Żydzi, przekonani pokojowo, bo za pomocą nauki, o ciężkich błędach judaizmu, nie poszli za przykładem rabinów, nawróconych w Tortozie, byliby już nie godni żadnych względów, żadnej litości, wydał przeciw Żydom na ostatnim posiedzeniu w Tortozie bullę bardzo surową, której treść mało się różni od znanych nam

rozporządzeń Katarzyny. W jednym z artykułów tej bulli, która, między innemi, zabrania Żydom wszelkiego handlu z chrześcijanami „dla wyswobodzenia ich z pod szachrajstw i lichwy żydowskiej", Benedykt nakazuje Żydom nosić na piersiach, a żydówkom na czole znak odrębny (*divisa*) barwy różowej i żółtej, który, otrzymawszy z czasem nazwę *krzyża św. Andrzeja*, przetrwał aż do zupełnego wypędzenia Żydów z Hiszpanii. Na koncylium w Bazylei Paweł IV, a następnie Paweł V, nie tylko potwierdzili bullę Benedykta XIII, lecz ostatni rozkazał jeszcze przestrzegać jej postanowień *z największą surowością w całym świecie chrześciańskim*. Dodać potrzeba, że za przykładem rabinów, którzy się wyparli w Tortozie judaizmu, poszły dobrowolnie tysiące Żydów. Zato życie opornych nie było rozkoszne, gdyż i zjazdy biskupie wydawały rozporządzenia surowe przeciw Żydom, żeby, jak się wyraża zjazd w Zamora (1413), „ukrócić ich złość i pychę, okazywaną stale chrześcijanom". We wstępie do swych postanowień to konsylium w Zamorze zaznacza, że jeśli Żydzi muszą być utrzymani na świecie, „to tylko dlatego, że są ludźmi" (*mantenidos solamente porque eran omes*). Ale dzięki ustawicznej zmianie czasów burzliwych i losy Żydów zmieniały się często, dając im chwile wytchnienia, podczas których znów przychodzili do bogactw. Król Jan II, wbrew bulli papieża Eugeniusza IV, która nakazywała stosować jak najsurowsze środki względem Żydów, zalecał wasalom swoim, żeby ich traktowali *po ludzku, zgodnie z prawami*. Ale już w r. 1460 grandowie, przy złożeniu broni, narzucili synowi Jana II warunek, że „wypędzi ze służby swojej i nawet z państwa Żydów i Maurów, którzy bezcześcili religię i zatruwali obyczaje". „A tymczasem Żydzi — pisze Amador de los Rios—wobec ciągłych przemian w swym losie, widząc, że zewsząd grozi im zagłada, kierowani uczuciem zemsty i fanatyzmu, przyspieszali swą zgubę błęda-

fanatyzmie ówczesnym, pozostawiały
nia, tego chyba dowodzić nie trzeba.
fanatyzm ten, potęgowany nieustannie
duchowieństwo, jak i przez niepows
dowską, wystrzelił nakoniec kwiate
który nosi miano przeklęte najwyższ
Inkwizycyi. Gdy przepiękna Granada,
sko Maurów w Hiszpanii, runęła pod
nanda Katolickiego, monarcha ten wra
Izabelą podpisał w Alkazarze królów
wyrok straszliwy (r. 1492), skazując
nie z Hiszpanii 170,000 rodzin Mau
którym pozostawiono tylko 4 miesiąc
towanie się do wędrówki tułaczej. N
rok pozostawiał ofiarom do wyboru
wygnanie. Liczbę Żydów, wypędzony
i Aragonu, różni historycy podają
a niebrak takich, którzy twierdzą,
ona zaledwie 8,000 dusz. Amador
pisarz nawskroś katolicki, nie współcz
kretem banicyjnym, ani z inkwizycyą, u
usprawiedliwić do pewnego stopnia ,

wściekłości chrześcijan obrażanych", bo „w Hiszpanii fanatyzm religijny nie zstępował, jak w innych krajach europejskich, od rządu do ludów, ale się wznosił od ludu do tronu". Z jakiem uczuciem opuszczali Żydzi swoją przepiękną ojczyznę, która przez tyle wieków była im to matką najczulszą, to macochą okrutną, świadczy, między innemi, „Historya Segowii", napisana przez Diego de Colmenares. Historyk ten pisze, że po edykcie wygnania Żydzi nieszczęśni, mieszkańcy tego miasta, przebywszy do ostatniej chwili terminowej w jego murach, przed opuszczeniem swych ognisk, trzy dni ostatnie spędzili na cmentarzu swych ojców, zlewając łzami ich popioły i wzruszając jękami swemi tych wszystkich, którzy je dosłyszeć mogli. Zabrawszy swe mienie, bardzo bogate, Żydzi rozpierzchli się po krajach najrozmaitszych, spiesząc do Portugalii, Nawarry, Włoch, Niemiec i różnych krajów północnych, do Afryki, Grecyi i Azyi. Losy ich były mniej więcej wszędzie jednakie. Albo musieli wybierać pomiędzy niewolą a chrztem przymusowym, jak w Portugalii, gdzie ich tłumnie do chrztu pędzono, nie bacząc na to, że z takich neofitów *(marrani)*, trwających dalej w judaizmie, chrześcijaństwo nie miało żadnego pożytku; albo znajdowali chwilową opiekę i życzliwość, jak w Toskanii u Kozmy Medyceusza; albo wreszcie spadali kolejno ze szczytów pomyślności do nicestwa niewolniczego, jak w Niemczech i innych krajach Europy. Tu jeszcze dodać potrzeba, że Żydzi, wypędzeni z półwyspu iberyjskiego, uniósłszy z sobą swój język hiszpański, przekazywali go stale potomkom swoim, wytwarzając odrębną grupę żydów zwanych *Sefardim*, posiłkujących się do dnia dzisiejszego pięknym językiem Calderona.

Podczas wojen krzyżowych Żydzi podlegali srogim prześladowaniom. Już za pierwszej wojny głównym teatrem tych prześladowań były Niemcy, gdzie w Trewirze, Wormacyi, Moguncyi, Ko-

lonii, Ratysbonie i Pradze Żydzi musieli wybierać pomiędzy chrztem a śmiercią. Wielu uległo przymusowi, inni ginęli, a liczba ofiar wynosić miała 12,000, pomimo opieki książąt świeckich i duchowieństwa, które jednak nie zdołało stawić oporu fanatykom. To samo się działo i podczas drugiej wojny krzyżowej, krzyżowcy bowiem rozumowali, że „trzeba przedewszystkiem wytępić tych niewiernych, którzy mieszkają śród nas, a są tysiąc razy winniejsi względem Chrystusa niż mahometanie". Jakoż w Niemczech południowych rozpoczęły się rzezie, którym, nie bez trudu, kres położył św. Bernard, słynny opat z Clairvaux. Teatrem prześladowań podczas 3-ej wojny krzyżowej była Anglia, do której Żydzi przybyli tu z Normandyi wraz z Wilhelmem zdobywcą (1066). Mieszkając głównie w wielkich miastach: Londynie, Yorku, Linkolnie, i korzystając od wieku ze swobód zupełnych, zdobyli bogactwa olbrzymie, które też stały się przyczyną ich ruiny. W dniu koronacyi Ryszarda Lwie Serce (1189) wybuchła w Londynie walka z Żydami. Tłum spalił domy i synagogi, mordując Żydów i łupiąc ich mienie. Ryszard rycerski ukarał surowo te bezprawia, lecz zaledwie wyjechał do Ziemi Św., krzyżowcy mordowali i łupili Żydów w różnych miastach angielskich. Natomiast we Francyi wieku XII kolonie żydowskie, bardzo bogate, korzystały z opieki prawa, żyjąc nie tylko z lichwy, handlu i przemysłu, lecz także z uprawy pól i winnic, jak również i z medycyny. Między wyznawcami obu religij nie było tamy nie do przebycia; materyalnie Żyd nie był zamknięty w *ghetto*, a moralnie „*il s'etait francisé*" o ile pozwalały na to przesądy wzajemne i organizacya społeczna. W sporach z kapłanami katolickimi pozwalano rabinom—pisze Reinach—na swobodę słowa zadziwiającą, na epigramaty „*plus qu'irrévérencieuses*". Nathan d'Etempes, na pytanie chrześcijanina, dlaczego lud żydowski cierpi karę tak

długą, odpowiedział: *C'est parce qu'il a laissé diviniser un des siens.* A gdy mnich pewien zapytał Józefa Kara, dlaczego izraelici nie mają dzwonów, odrzekł: „Idź na targ rybny, a zobaczysz, że tam, gdzie są piękne okazy, kupcy milczą; tylko handlarze śledzi obwołują głośno swój towar”. Zwłaszcza na południu, w Prowancyi i Langwedocyi, położenie Żydów było od chwili upadku Karolowingów bardzo kwitnące. Wicehrabiowie de Bezieres i hrabiowie Flandryi, Rajmund V i VI, byli żydofilami. W Narbonnie, która była wówczas prawdziwą stolicą żydowską Francyi południowej, gminą zarządzał rodzaj Gaona, którego chrześcijanie nazywali królem żydowskim. W tej stolicy był szpital żydowski i zakład kąpielowy dla Żydów. Działalność umysłowa gmin żydowskich stała na wyżynie ich pomyślności materyalnej. W Montpellier, Narbonnie i Lunelu istniały szkoły rabiniczne, będące pośredniczkami z jednej strony pomiędzy szkołami Hiszpanii i Francyi północnej, z drugiej zaś pomiędzy cywilizacyą arabską a powołanemi do życia wszechnicami chrześcijańskiemi.

Tymczasem przepaść pomiędzy Żydami a chrześcijanami pogłębiała się zwolna. Kościół katolicki widział w Żydach wielką przeszkodę do jedności moralnej, ferment wątpienia i niedowiarstwa. W misteryach i dramatach świętych, w kazaniach i bullach przedstawiano Żydów, jako plemię przeklęte i potępione za śmierć Chrystusa, plemię, które dlatego tylko musi nadal istnieć w tułactwie, „żeby ich poniżenie wiekuiste było świadectwem żywem prawdy chrześcijańskiej”.

Z surowością praw, które Żydów poddawały w niewolę, łączyła się nietoleracya obyczajów, skazująca ich na odosobnienie i pogardę. A gdy z fanatyzmem ludowym kojarzyła się często chciwość królów, zawiść kupców i nienawiść jednostek, zgnębionych przez lichwę żydowską, pogromy Żydów

ksander II (1061 — 1073), zachęcają
do walki z Saracenami, którzy prz
nych, nakazuje oszczędzać Żydów
Kalikst II (1119 — 1124) przyznaje
gwarancyjny *(Constitutio Judaeorum)* p
przymusowym, grabieży majątkowej,
góg i niszczeniu cmentarzów. Dziew
Lateraneńskie (1179) zabrania zmus
chrztu, a znacznie już później papie
(1417) mówi w swej bulli: „Ponieważ
rzeni, jak inni ludzie, na obraz Bo
za przykładem naszych poprzedników
być niepokojeni w swych synagogach,
atakować ich praw i ich zwyczajów, a
łą do chrztu, ani ich zniewalać d
świąt chrześcijańskich, ani im nar
oznak wyróżniających, ani krępować i
handlowych z chrześcijanami" Z dru
dnak, ponieważ papieże, przy niedopus
zlewu krwi, upatrywali niebezpieczeńst
katolickiej w obcowaniu zbyt blizkiem Ż
ścijanami, zwłaszcza, że „widziano chr

runku ograniniczenia swobód żydowskich i wyodrębnienia Żydów w każdem państwie. Już od XII wieku obowiązywała Żydów odzież specyalna, na której nosić musieli kawałek materyi kolorowej w kształcie ○. Kształt zresztą i barwa tej oznaki różniły się w krajach rozmaitych. W Portugalii zastąpiono ją kapeluszem żółtym, w Pradze rękawem tej barwy, we Włoszech i Niemczech kapturem, albo kapeluszem czerwonym lub zielonym, gdy niewiasty musiały układać włosy w kształt rogu. Z czasem te oznaki stały się dla Żydów rodzajem symbolu narodowo-religijnego, tak, że w r. 1791 trzeba ich było w Awinionie odzwyczajać od noszenia kaptura żółtego przy pomocy kar. Prawa kanoniczne odnośnie do Żydów były stosowane z mniejszą lub większą surowością w miarę interesu władców. Mianując tedy Żydów lekarzami i skarbnikami swymi, ze względu na ich zdolności w tym kierunku, władcy chrześcijańscy „strzygli zarazem owce żydowskie, ile się dało". Pod pozorami różnrodnemi i przy każdej sposobności odpowiedniej ściągano z Żydów przeróżne podatki i kontrybucye, w tem przeświadczeniu, że ci „niewolnicy Kościoła, królów, baronów, całego świata nie powinni mieć żadnej własności". Że zaś „nie strzyże się owiec, które nie mają wełny"— to z jakiegoż źródła czerpali Żydzi te bogactwa, któremi trzeba się było opłacać na wszystkie strony, skoro od chwili ustalenia się systemu feodalnego prawie wszystkie pola działalności ludzkiej były stopniowo zamykane dla Żydów? Handel monetą i lichwa, zabroniona chrześcijanom przez Ojców Kościoła i przez prawa kanoniczne! Żyd stał się wówczas wielkim i jedynym dostarczycielem pieniędzy na procent, bankierem, który—podług Reinacha—pobierał w XIII w. jako procent *zwykły* 20 od sta, ale wysokość jego dochodziła do 40, 50, 100% rocznie ze względu na rzadkość monety i ryzyko bankiera".

...j ...ąc. się do dzisiaj oskarżer
tualny. Królowie brali wprawdzie w
przeciw nienawiści tłumu, ale dlatego
posiadać dojną krowę, tak, że sam ty
w ciągu lat 7 wydusił z Żydów 422,0
Za Edwarda I było jeszcze gorzej.
ustanowieniu lombardów pożyczkowycl
dom pożyczać na procent, ustalił grani
przerwał wszelkie stosunki handlowe
ścijanami, a wskutek skarg przeciw
destwa, bluźnierstwa, fałszowanie m
wtrącono do więzienia 10,000 Żydów,
300. Wreszcie król, ustępując nal
matki, ogłosił wyrok, skazujący na wy
glii wszystkich Żydów i na skonfisko
jątków. Przeszło 16,000 wygnańców
glię, z których część wyginęła na morz
proszyli się głównie po prowincyach
(1290). Dopiero w wieku XVII po
do Anglii w czasach Kromwela.

We Francyi dopiero Filip Augus
ny założyciel monarchii (1180 — 122
szym królem który

(1242) ich księgi, a zwłaszcza Talmud, z którego wyciągi „niemoralne i bluźniercze" przesłał Grzegorzowi II Żyd ochrzczony. Za Filipa Pięknego (1285—1314) palono Żydów wskutek oskarżeń o profanowanie naczyń i ozdób kościelnych, kradzenie i przebijanie hostyj, "żeby z nich płynęła krew Chrystusa," o rzucanie czarów na chrześcijan i o mordowanie dzieci chrześcijańskich i t. p. Wreszcie r. 1306 wszyscy Żydzi we Francyi, bez różnicy wieku i płci, byli aresztowani z rozkazu Filipa Pięknego i dopiero w więzieniu zakomunikowano im rozkaz królewski opuszczenia kraju, z powodu „zbrodni potwornych". Polecono Żydom wynieść się z kraju w ciągu miesiąca, z pozostawieniem wszystkich majątków ruchomych i nieruchomych, oraz wierzytelności, które były sprzedane na rzecz skarbu. Wygnanie to było tylko operacyą finansową dla króla, który bardzo potrzebował pieniędzy; to też w 10 lat później za Ludwika X-go Żydzi wrócili do Francyi, pod warunkami dla nich wygodnemi, (w r. 1315), żeby w 7 lat później znów usłyszeć wyrok wygnania, które tym razem trwało lat 40. Po powrocie do Francyi w roku 1360 Żydzi mieli spokój zupełny za panowania Karola V-go, ale natychmiast po śmierci tego króla, oskarżeni o nadużycie udzielonych im przywilejów, t. j. o lichwę niedozwoloną, byli przez Karola VI wypędzeni ostatecznie z kraju zarówno z północy, jak z południa r. 1394. Wygnańcy znaleźli schronienie w Prowancyi, Sabaudyi, Piemoncie i Niemczech.

W krajach niemieckich Żydzi nie doświadczyli wprawdzie wygnania jeneralnego, a nawet przez czas dość długi cieszyli się opieką cesarzów, ale tę opiekę trzeba było opłacać bardzo drogo, pomimo, że nie zawsze była skuteczna. Od końca wieku XIII Bawarya, Frankonia i prowincye nadreńskie były ziemią klasyczną oskarżeń przeciw Żydom o mord

ciskiem ciągłych prześladowań Żydzi
sami kraje niemieckie, szukając prz
stwach tolerancyjnych, t. j. w Polsce

IV.

Stanowisko i działalność Żydów w kra tańskich.—Massora i najznakomitsi pis na polu językoznawstwa hebraj

Zaznaczyliśmy już w swojem mi
i bytu Żydów w krajach mahom
-orównanie przyjaźniejsze, aniżeli
eścijańskich, a ta różnica odbiła s
nie i na rozwoju umysłowym Izra
h odnośnych. Śród ludów chrześci
urębnieni całkowicie zarówno w państ
zystwie, jak w rzemiośle, doświadczają
ania, gnębieni przez inkwizycyę, p

gijne, trwonili nadmiar swych sił duchowych na drobiazgi kazuistyczne i hermeneutyczne, hołdując wyłącznie „bliźniakom syamskim—wierze i zabobonom”. Inaczej było w krajach mahometańskich. Wprawdzie, podług Munka, „głębokim jest błędem mniemanie, że masa Żydów w Hiszpanii mahometańskiej cieszyła się kiedykolwiek równouprawnieniem z rasą panującą, lub że była zabezpieczona od prześladowań i poniżenia”, to jednak pod berłem Kalifów, posiadając silniejszą podstawę bytu, opartą na tolerancyi i na prawach ludzkich, usiłowali wyjarzmiać się duchem z pod kajdan partykularyzmu plemienno-religijnego, a zapłodnieni wiedzą grecko-arabską, sięgnęli w swojej twórczości umysłowej do rozbioru najwyższych zagadnień życia. Przedstawiciele nauki świeckiej i „boskiej”, t. j. metafizyki lub teologii, a nawet żydowskiej nauki prawa bożego, t. j. *Halachy*, nie byli już rabinami płatnymi, gdyż liczba tych ostatnich zginąć musiała śród 250 autorów arabsko-żydowskich.

Po powstaniu islamizmu—pisze M. Steinschneider—Żydzi — za wyjątkiem bardzo nielicznych osobników w Palestynie — nigdzie nie mówili po starohebrajsku, ani też mieszaniną talmudyczno-chaldejską, a rozprawy systematyczne w tem narzeczu powstały dopiero pod wpływem naukowości arabskiej, która się rozwinęła wskutek przekładów z greckiego. Arabszczyzna zapanowała nietylko w życiu i pismach Żydów, uzewnętrzniła się nietylko w ich imionach, tytułach, nazwach urzędów gminnych, ale nawet w zwyczajach i obyczajach żydowskich. Areną, na której Mahometanie i Żydzi zbliżali się z sobą najbardziej, była nauka i literatura, gdyż Arabowie, w gorącem pragnieniu wiedzy, garnęli się zrazu do Greków i Żydów, żeby się stać wkrótce ich nauczycielami. Żydzi zwłaszcza poszukiwali wszędzie: na Wschodzie, w Hiszpanii i w Afryce północnej, nauki Arabów w filozofii, poezyi, gramatyce, medycy-

nie, matematyce, i t. p., bo język arabski był w użyciu nawet w Sycylii, a w Toledo, już za rządów chrześcijańskich, Żydzi prowadzili swe księgi gminne w języku arabskim. Wykształceni na literaturze Arabów, Żydzi zaczęli przekładać na język hebrajski arabskie księgi naukowe i opowiadania popularne (za wyjątkiem 1001 nocy), ale śród tych przekładów nie spotykamy całkiem dzieł historycznych. Na pytanie: kiedy powstała literatura żydowsko-arabska Delitzsch odpowiada, że jest ona rówieśnicą narodowej literatury arabskiej, albowiem Gaonowie pisali po arabsku i swe odpowiedzi i wielkie dzieła naukowe. O literaturze żydowsko-arabskiej przed Mahometem niema co mówić, gdyż jakkolwiek są wzmianki o kilku poetach, to jednakże owej poezyi samorodnej nie możnaby — podług słusznej opinii Schteinschneidera—uważać za literaturę, nawet gdyby poeci wyszczególniani spisali byli swoje utwory. Ale gdy islamizm zapanował we wszystkich krajach, wśród których Żydzi zamieszkiwali, działalność ich literacka i naukowa w języku arabskim ogarniała kręgi coraz szersze.

Steinschneider w swem pracowitem dziele „O arabskiej literaturze Żydów" wylicza całe szeregi pisarzów żydowsko-arabskich, którzy się odznaczyli na niwie poezyi, językoznawstwa, egzegezy i homiletyki biblijnej, filozofii, oraz filozofii religii, a wreszcie halachy, matematyki, medycyny i przyrodoznawstwa. Ze względu na ramy naszego dzieła, możemy, naturalnie, przedstawić czytelnikom tylko działalność pisarzów najwybitniejszych, a zaczniemy od językoznawstwa, które odegrało rolę najważniejszą w dziejach średniowiecznej literatury żydowskiej, wywołując wskrzeszenie języka hebrajskiego w literaturze.

Już z chwilą, gdy ostatecznie zamknięty został kanon biblijny, powstała śród Żydów dążność do ustalenia tekstu ksiąg pojedynczych, które się

złożyły na całokształt Pisma świętego. Dążność tę spotęgował z czasem rozwój midraszów, i szkoły uczonych, zwłaszcza Hilela i Akiby, które przy ciągłem „wygniataniu" z Biblii coraz to nowych halachotów, pragnęły posiadać tekst Pisma, wolny od wszelkich niedokładności. Tradycyę, związaną z tekstem biblijnym pisanym, nazywano, prawdopodobnie już przed Akibą, wyrązem *Masoreth*, zapożyczonym od Ezechiela (20, 37), a tę tradycyę nazywał Akiba, w duchu swego systemu, płotem, t. j. zabezpieczającem Torę ogrodzeniem. Postać tej piśmiennej tradycyi tekstu pozostała dla Pięcioksięgu niezmienną w zwojach Tory, jedynie dozwolonych przy użytku synagogalnym, a wykazuje ona, oprócz tekstu głównego, podział na rozdziały bez podziału na wiersze, oraz pewne osobliwości, jak: punkty nad wyrazami lub nad głoskami pojedyńczemi, pisanie większych lub mniejszych głosek na pewnych miejscach i t. p. Otóż jeżeli bierzemy pojęcie *Massory* w znaczeniu najobszerniejszem, to należy tę postać tekstu Pisma św., będącą płodem najstarszych usiłowań ustalenia i przechowania tekstu biblijnego, usiłowań, spotęgowanych do zenitu przez Akibę, uważać za najdawniejszy pomnik Massory. Ponieważ tekst biblijny musiał być nietylko przepisywany, lecz także odczytywany, rozważany i wykładany słuchaczom; przeto, obok podań, odnoszących się do tekstu pisanego, które ten tekst stwierdzały, wyrobiło się inne podanie, ustalające, jak wogóle powinien być czytany tekst literalny, pozbawiony samogłosek i interpunkcyi. Owo podanie, określające sposób wymawiania wyrazów Biblii, nazwano *mikra*, t. j. „czytanie", które miało także i cel krytyczny.— „Mikra" stwierdzała: które wyrazy tekstu, choć napisane, czytane być nie powinny i naodwrót, jaki wyraz, niewprowadzony do tekstu, powinien być dodawany przy czytaniu, a wreszcie, i to się zdarza najczęściej, gdzie należy jakie wyrazy czytać ina-

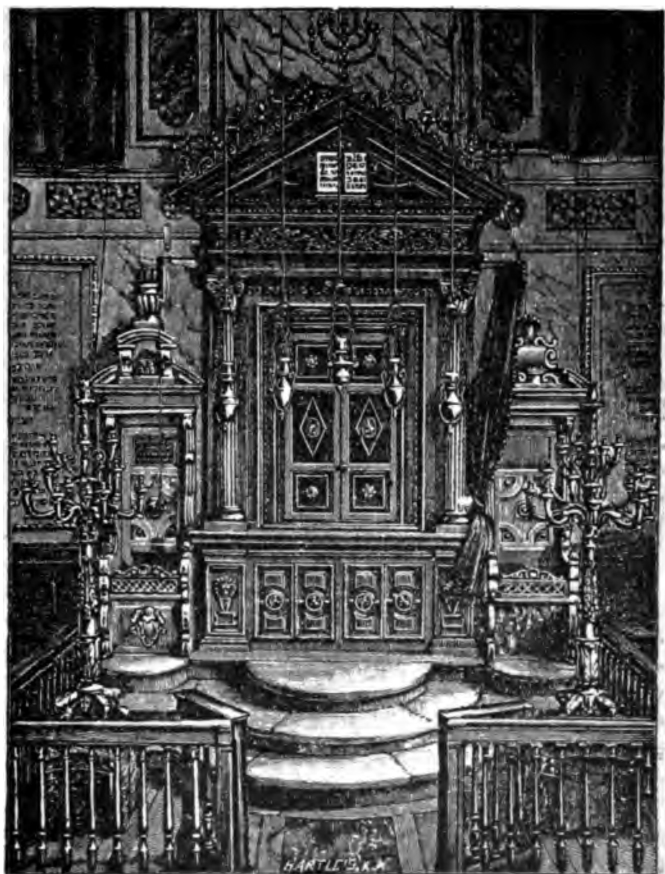
bljnych ogółem 23,203 wiersze. Otóż
oraz uczeń jego *Hamnuna* z Nahardei
ceni w cudownych bohaterów sagi,
pierwsze powagi Massory w epoce d
pokoleń Tannaitów. Z powyższego wid
soreci byli piastunami i krzewicielami
czących pisania i czytania tekstu Pi
najważniejszy pomnik Massory trzeba
klacyę, która stała się niezbędnym środ
cniczym dla językoznawstwa hebrajskieg
biblijnej. Jakkolwiek już stara tradyc
się kwestyą wymowy samogłosek, tona
i podziału tekstów, to jednakże skryst
stem samogłoskowy nie istniał ani w ep
cia Talmudu, ani o wiek później. Bacl
cza, że Żydzi dopiero w końcu VII wie
wem syryjskim wprowadzili do abecadł
t. j. kropki dla oznaczania samogłosek
z pierwszych nauczycielów tego systemu
jako „głowa szkoły" w połowie VIII w.
ż wieku kwitnął *Aszer* stary, założ
... tej rodziny massoretów, która i

go pisany kodeks, zaopatrzony w znaki samogłoskowe i akcenty, uznany został za *massoretyczny*, t. j. pod każdym względem miarodajny. Ben Aszer, obok którego zasłynął także *Ben Naftali*, zamyka sobą epokę twórczą Massory. Jej płody—pisze dr. Bacher — stanowią grunt macierzysty, na którym powstała gramatyka hebrajska, rozwinięta do wielkiej doskonałości.

Naukowe badanie języka hebrajskiego — pisze dr. S. Poznański—rozpoczyna się u Żydów dopiero z Gaonem Saadią (892—942); bo jakkolwiek już w Talmudach i Midraszach spotykamy tu i owdzie spostrzeżenia językowe, to jednak niepodobna wytworzyć z nich systemu gramatyki hebrajskiej. Dopiero wystąpienie Karaitów z jednej strony, a wpływ Arabów z drugiej rozbudziły potrzebę i pobudkę do badań językowych w szkołach talmudycznych Jakoż *Saadia* był pierwszym autorem prac samodzielnych na niwie gramatyki hebrajskiej i słownikarstwa, ale z prac tych posiadamy tylko fragmenty drobne lub cytaty. Znając gruntownie język arabski, Żydzi bardzo wcześnie zaczęli zestawiać go i porównywać z hebrajskim, dając początek językoznawstwu porównawczemu, które pod koniec w. IX reprezentował zaszczytnie w swych dziełach *Jehuda Ibn Koreisz* w północno-zachodniej Afryce. W połowie X w. zasłynął *Manachem ben Saruk* w Kordubie, autor Słownika *(Machbereth)*, który jest pierwszem dokładnem opracowaniem słownictwa Biblii w języku hebrajskim. Surowym, choć nie zawsze bezstronnym krytykiem tego dzieła był *Dunasz ibn Labrat* z Fezu, uczeń Saadii. W dziele (ok. r. 960) p. t. *Teszubot*, napisanem prozą i wierszem, autor wyłowił wszystkie błędy z pracy Menachema. Odrzucając, między innemi, hebrajskie pierwiastki jednogłoskowe dla 3-głoskowych, nadając wyrazom znaczenie bardziej określone i posiłkując się, dla wyjaśnienia wyrażeń hebrajskich, wyrazami arabskiemi, Dunasz złożył dowody

szych gramatyków hebrajskich.

Uczony ten pochodził z Fezu,
dąc młodzieńcem, przybył do Kord
szkał i pracował do 1 dziesiątka w.
czyciel bardzo wsławiony. Innych
znamy o życiu tego męża, którego
Bachera — „opromienia sława wyn
językoznawstwa hebrajskiego i któı
zaćmiła wszystko, co dotychczas wy
dziedzinie". Słynni pisarze późniejs
sławią Chajjuga jako założyciela pr
:oznawstwa, jako oświeciciela
..rszego gramatyka, uważając tre
vien rodzaj objawienia. I recz
her—gruntowny znawca tych rze
ić tym zachwytom, gdy Chajjug
)wał drogi całkiem nowe, zastęp
yce hebrajskiej, traktowanej po ra
kowo, brak wszelkich zasad i samo
językowych. Wyłożone w pis
trójgłoskowości hebrajskich pie
kowych, zastosowane do czas



Arka święta w Synagodze Katalańskiej w Rzymie.

arabskim, a dzięki szczęśliwej intuicyi oraz duchowi jasnemu zastosował do języka hebrajskiego, występuje na światło z siłą zwycięzką prawdy niezaprzeczonej. Stworzywszy gramatykę naukową jednej części, najważniejszej zresztą i najtrudniejszej, o hebrajskich formach językowych, Chajjug stał się twórcą wogóle naukowej gramatyki hebrajskiej, pozostawiając uczniom i następcom swoim dobudowanie i uzupełnienie swego dzieła. Najobszerniejszem i najznakomitszem dziełem Chajjuga jest księga o „Czasownikach niestałych"; drugie poświęcił autor „Czasownikom podwójnie brzmiącym", a oba są napisane po arabsku, autor bowiem korzysta z ustalonej terminologii arabskiej.

Co rozpoczął Chajjug, to wszystko wykończył *R. Jona Marinus* (Abulwalid Merwan) *ibn Ganach*, którego dzieła stanowią punkt szczytowy językoznawstwa hebrajskiego w wiekach średnich. Urodzony w Kordubie pod koniec wieku X, Abulwalid, odbywszy studya poważne w Lucenie, poświęcił się badaniu języka hebrajskiego, żeby rozumieć prawidłowo Biblię. Jakkolwiek, będąc lekarzem, pisał i dzieła medyczne, a zabawiał się też poezyą, filozofią i nauką talmudyczną, to jednak piśmienniczą działalność swoją rozwinął głównie na polu językoznawstwa, któremu poświęcił, oprócz rozpraw drobniejszych, dzieło gruntowne. Zmuszony do opuszczenia Korduby, prowadził przez czas dłuższy życie wędrowne, aż wreszcie osiadł w Saragossie, gdzie pisał swe dzieła i gdzie umarł w połowie w. XI. W pierwszem swem dziele p. t. *Mustalhak* („Uzupełniacz") autor poddał krytyce każdy artykuł obu dzieł Chajjuga, prostując gdzie należało i uzupełniając wykład tego pisarza nowemi materyałami z Biblii, którą autor w tym celu, jak sam zeznaje, 8 razy przeczytał. Gdy jakiś autor anonimowy, jeden z krytyków, którzy stali pod sztandarem uczonego *Samuela Hannagida* w Granadzie, w pamflecie

p. t. „Księga uzupełnień” usiłował wykazać, że Abulwalid opuścił w swem dziele sporo braków i błędów Chajjuga, Abulwalid w formie odezwy do przyjaciela p. t. *Tanbih* („Rozbudzenie”) z bezwzględną surowością i szyderstwem zjadliwem wychłostał obskurantyzm swego napastnika. W następnej książce p. t. *Takrib wa-tashil* („Zbliżenie i ułatwienie”) Abulwalid dał początkującym w językoznawstwie rodzaj komentarza do dzieł Chajjuga. Najważniejsze dzieło Abulwalida, w ktorem autor zamknął mozolną pracę życia całego, nosi tytuł arabski *Tankich*, odpowiadający hebrajskiemu *Dikduk*, który to wyraz oznacza wogóle gramatykę. Są to krytyczne badania językowe w 2 częściach, z których pierwsza *(Luma)* jest gramatyką, a druga *(Kitab-al usul* = księga pierwiastków) słownikiem. To główne dzieło Abulwalida jest *pierwszem* dokładnem przedstawieniem języka hebrajskiego tak pod względem form gramatycznych, jak i słownictwa. Duch logiczny — pisze Bacher w swej monografii o tym pisarzu—przejawiał się we wszystkich dziełach, które celują ścisłością określeń, jasnością wykładu, a w pismach polemicznych i dyalektyką bardzo subtelną. Ze względów religijnych, a może i z właściwej Abulwidowi trzeźwości myślenia, był on przeciwnikiem metafizyki, ostrzegając przed korzystaniem z książek, prowadzących do nauki o zasadach, na których spoczywa stworzenie świata ziemskiego i niebieskiego. Zajmowanie się temi rzeczami uważa za cel chybiony, a dążność w tym kierunku poczytuje za bezużyteczne wysiłki duszy, wiodące do zniszczenia religii i prawdy. Podług niego, do poznania prawdy prowadzą tylko nauki religijne, pod któremi Abulwalid pojmuje wszystkie gałęzie wiedzy, należące do badań nad Biblią i nad literaturą tradycyjną, t. j. nauki realne, a filozofię o tyle tylko, o ile unika spekulacyj bezpłodnych i niebezpiecznych dla religii.

go. wydał je w r. 1893 wraz z częś
dem rosyjskim i obszernym wstępem
autorem był *Abu Ibrahim Izaak ibn*
pański z końca XI i początków XI
ło jego nosi tytuł: *Kitab al muwazan*
równania"). W dziele tem autor
pospolitą przedstawił gramatyczne
porównanie języka hebrajskiego z a
jąc wszystkich prawie gramatyków ży
częściej Abulwalida, tudzież znanyc
poetów arabskich, autor, na podst
bardzo bogatego, stworzył niepospoli
sy gramatykę porównawczą. Drugim
pańskim, któremu dr. S. Poznański
towną i pełną erudycyi monografię,
Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla, urodz
bie w 1-ej połowie w. XI. Był on
nym swojego czasu, a jako pisarz
wie egzegezy biblijnej, gramatyki he
zyi. Wszelako ze wszystkich jego
pozostały jedynie drobne fragmenty,
zgrupował dr. Poznański. W całoś

nie Steinschneider w swem cennem dziele o hebrajskich przekładach średniowiecznych.

Pisarzem, który wiedzę językoznawczą dźwignął śród Żydów, zamieszkałych kraje chrześcijańskie, był *Abraham Ibn Ezra.* Opuściwszy Hiszpanię w czterdziestym roku życia, Ibn Ezra, po długich podróżach w Afryce Północnej i na Wschodzie, osiadł w Rzymie (w 1140-ym roku) i tu rozpoczął płodną działalność piśmienniczą, zwłaszcza na niwie egzegezy biblijnej i gramatyki hebrajskiej. Działalność tę rozwijał następnie i w innych krajach, podróżując do samej śmierci po Włoszech, Francyi i Anglii. Dorobek jego naukowy składa się z szeregu obszernych podręczników i rozpraw, ogarniających całokształt gramatyki języka hebrajskiego, a także z komentarzów do Biblii, w których także gramatyka zajmuje miejsce poważne.

Oto jego dzieła: „Wagi" *(Mosnajim)*, w których wyjaśnia terminy gramatyczne; „Język doskonały" *(Sefath Jether)*, obrona Saadii przeciw Dunaszowi; „Podstawy gramatyki" *(Jesod Dikduk)*, gramatyka w ścisłem znaczeniu tego słowa; „Czystość", albo „Poprawność" *(Zachoth)*, także gramatyka, jeszcze gruntowniejsza od poprzedniej; „Księga o imionach Boga" *(Sefer ha-Szen)*, przeważnie treści gramatycznej; „O liczebnikach" *(Jesod Mispar)* i wreszcie „O języku czystym" *(Safa Berura)*. Dodać też trzeba, że Ibn Ezra przełożył na język hebrajski prace Chajjuga. Dzieła gramatyczne tego pisarza nie stanowią—podług Bachera — postępu w językoznawstwie hebrajskiem, lecz znaczenie ich główne tkwi w tem, że były one pierwszemi na tej niwie pracami, napisanemi po hebrajsku, a przeznaczonemi dla tych czytelników, którzy ze źródeł nauki korzystać nie mogli z powodu nieznajomości języka arabskiego. — Ztąd nie wypływa, że Ibn Ezra był jedynie kompilatorem; nie posunął on naprzód nauki, ale umiał wycisnąć na wszystkich swych pracach takie cechy,

które świadczą o głębokiej wiedzy i jasnym umyśle autora. O pracach egzegetycznych tego pisarza powiemy w następnym rozdziale.

Uczniem Ibn Ezry był *Salomon Ibn Parchon* z Calatayud w Hiszpanii, osiadły stale we Włoszech, w Salerno. Wydał on w r. 1160 słownik p. t. *Machbereth Haaruch*. Jest to wyciąg z dzieł Abulwalida i Chajjuga, uzupełniony licznemi dodatkami własnemi autora, przeważnie treści słownikarskiej i egzegietycznej. Na czele słownika znajduje się krótki zarys gramatyki hebrajskiej z uwagami o metryce nowo-hebrajskiej. Dzieło Parchona, uważane za skrót wielkiego Słownika Abulwalida, cieszyło się dużą popularnością.

Nie mniej światłym i gorliwym szerzycielem językoznawstwa śród Żydów, nieznających języka arabskiego, był *Józef ben Izaak Kimchi*. Jakkolwiek synowie tego pisarza zaćmili dziełami swemi prace ojca, które prawie całkiem poszły w zapomnienie, to jednakże ogromną zasługą Józefa Kimchi było wskazanie swym synom drogi właściwej do gruntownych studyów naukowych. Obok gramatycznych dzieł ibn Ezry gramatyka Józefa Kimchi jest pierwszem przedstawieniem naukowo uzasadnionej gramatyki hebrajskiej w tymże języku. Dzieło to pt. „Księga przypomnienia" *(Sefer Zikkaron)* odznacza się metodyczną przejrzystością podziału i równomiernem opracowaniem treści. Autor unika zboczeń od przedmiotu, a terminologię wytwarza po części samodzielnie za pomocą przekładu terminów źródeł arabskich. Drugie dzieło tego pisarza pt. „Księga odkryta" *(Sefer Haggalui)*, nierównie obszerniejsze, zawiera cenną kopalnię przeróżnych szczegółów egzegetycznych, gramatycznych i słownikarskich. Właściwie jest to praca polemiczna, skierowana przeciw „Postanowieniom" *Jakóba ben Meira*, znanego pod nazwą *R. Tam* i obrońcy Menachema oraz przeciw słownikowi ostatniego, jeszcze wówczas popu-

larnemu. Dwaj synowie Józefa Kimchi byli godnymi dziedzicami i kontynuatorami literackiej działalności ojca na niwie egzegezy biblijnej i językoznawstwa hebrajskiego. Starszy, *Mojżesz*, napisał krótki podręcznik, w którym zawarł najniezbędniejsze zasady, prawidła i przykłady, ułatwiające metodyczną naukę gramatyki hebrajskiej. Materyał, który w książce Józefa Kimchi był jeszcze płynny i żywy, tu już okrzepł i skrystalizował się do pewnego stopnia. *Dawid Kimchi*, najsławniejszy pisarz tego nazwiska, przejąwszy poważne dziedzictwo naukowe po ojcu i bracie, umiał je spożytkować rozumnie i wzbogacić. Dzieła jego tak egzegetyczne, jak językoznawcze, odznaczają się—podług Bachera—najmożliwszą doskonałością treści, tudzież jasnością i przejrzystością wykładu. Czerpał on tak starannie i tak krytycznie z dzieł źródłowych, że je uczynił zbytecznemi. Dotyczy to zwłaszcza jego gramatyki i słownika, które zdobyły powagę dla całych stuleci. pogrążając ich pierwowzór i główne źródło, tj. gramatykę i słownik Abulwalida, w fali zapomnienia. Księga D. Kimchiego (*Michlôl)* rozpada się na dwie części: gramatykę i słownik tj. „Księgę pierwiastków". — W gramatyce już się autor różni od poprzedników swoich samym układem treści, albowiem po krótkim rozdziale o troistości części mowy zaczyna nie od imienia, lecz od czasownika, który potrzebuje najwięcej miejsca, następnie przechodzi do imion a kończy na partykułach. Jakkolwiek D. Kimchi czerpał z Chajjuga, Abulwalida, a także z dzieł ojca i brata, to jednakże nie jest on bynajmniej kompilatorem, albowiem przetrawił gruntownie cały materyał naukowy i nadał swej gramatyce pod każdym względem cechy zupełnej samodzielności. To samo odnosi się także i do Słownika, który jeszcze w wyższym stopniu uważać trzeba za samodzielne opracowanie materyału słownikarskiego.—Ogólna wyższość słownika D. Kimchiego zasa-

dza się na tem, że on w artykułach pojedynczych metodyczniej i przejrzyściej niż Abulwalid zgrupował wyrazy pochodne pierwiastków. Odnosi się tu często do Massory i do gramatyki, a materyał słownikarski pomnaża przez liczne źródłosłowowe wyjaśnienia wyrazów, a także przez nowe porównania z językiem nowo-hebrajskim i aramejskim. Jako osobliwość zaznaczyć trzeba, że D. Kimchi ucieka się nawet do porównań z krajowym językiem romańskim. — Prócz tego D. Kimchi napisał „Pióro biegłego pisarza" (*Et Sofer*), tj. rozprawę „o punktacyi", która miała być podręcznikiem do poprawnego kropkowania rękopisów biblijnych. Jednocześnie z synami Józefa Kimchi pod koniec w XII odznaczył się na polu badań językoznawczych w Londynie *Mojżesz ben Izaak*, autor Słownika, napisanego w języku hebrajskim pt. „Onyks" (*Szoham*).

Dawid Kimchi, zamknąwszy w swoim Michlol'u wyniki 300-letniego rozwoju językoznawstwa hebrajskiego, stał się dla całych stuleci gramatykiem i słownikarzem miarodajnym, którego wpływ wzmocnił się jeszcze przez jego dzieła egzegetyczne, o których w następnym rozdziale powiemy słów kilka. Pod wpływem D. Kimchiego powstała w połowie w. XIII gramatyka *Pethach Debarai*, tak nazwana od jej wyrazów początkowych. — Autor nieznany był prawdopodobnie uczonym hiszpańskim.— Do tegoż wieku należy również *Izaak ben Eleazar Halewi* w Bagdadzie, którego dwie prace gramatyczne są jeszcze dotychczas w rękopisie. Pierwsza z nich *Sefath Jether* jest skończonem opracowaniem głównych dzieł Chajjuga i Abulwalida, druga zaś *Harikma* („Kwietnik"), będąca—podług dr. S. Poznańskiego—również kompilacyą gramatyków starszych, zawiera szereg artykułów o różnych dziełach językoznawstwa hebrajskiego, a głównie o czasownikach najrozmaitszych, śród których są i synonimowe. Ten dział

ostatni, tj. synonimikę, wziął za przedmiot dzieła większego *Abraham Bedarszi* (tj. z Bezieres), w 2 połowie XIII w. W księdze pt. *Chothem Tochnith* („Zwycięzca doskonałości") autor przedstawia w porządku abecadłowym, w 360 rozdziałach różnej objętości, tyleż grup synonimów, zarówno czasowników, jak imion i partykuł, ustalając etymologicznie, na podstawie licznych ustępów biblijnych, znaczenia i różnice synonimów porównywanych. Śród drugorzędnych pisarzów gramatycznych tego wieku zasługują na wzmiankę: w Niemczech *Szymszon Nakdan*, autor dzieła pt. *Chibbur Hakkonim*, i w Pradze — *Jekuthiel ben Jehuda ha-Kohen*, który napisał książkę *En Hakkôrê* („Oko czytelnika Biblii"), o zasadach poprawnej punktacyi w połączeniu z przepisami gramatycznemi.

Pod koniec XIII i na początku XIV w. żył *Beniamin ben Jehuda* w Rzymie, autor zarysu gramatyki hebrajskiej *Mebo ha—Dikduk*, której część pierwsza jest krótkim traktatem o dźwiękach mowy, o głoskach i samogłoskach, tudzież wogóle o częściach mowy, druga zaś traktuje w 8 rozdziałach o dźwiękach i o metryce, tudzież o kształtowaniu wyrazów. W tymże czasie, i również w Rzymie, znany jako poeta i egzegeta *Immanuel ben Salomo*, napisał dzieło „Kamień probierczy" *(Eben Bochan)*, rodzaj hermeneutyki biblijnej, która, między innemi, miała ułatwić współczesnym, nie znającym tajemnic języka, zrozumienie, przy czytaniu Biblii, wszelkich osobliwości i anomalii, oraz opuszczeń dodatków i zmian. Rozbiera tedy autor, oprócz przedmiotów egzegetycznych, także i czysto gramatyczne, słownikarskie, składniowe, retoryczne, a nawet ortograficzne.—W początkach XIV w. odznaczył się w Prowancyi wielką płodnością, wszechstronnością i swobodnym sposobem myślenia *Józef ibn Kaspi*, autor słownika hebrajskiego pt.: *Szarszoth*

Kesef („Łańcuch srebrny"), tudzież zarysu loiki językowej *(Seror Hakkesef)* i gramatyki *Rethukoth Kesef.* Autor ten dowodzi, że starzy badacze języka popełniali błędy przez niedostateczną znajomość loiki, która jedynie prowadzi do prawidłowego myślenia i mówienia. Usiłując językoznawstwu hebrajskiemu wskazać nową drogę, tj. zbudować gramatykę na gruncie loiki, Józef Kaspi ujawnia tę dążność swoją przez odpowiednie wyjaśnienie wyrazów w słowniku, tj. przez wyprowadzanie przy każdym pierwiastku z ogólnego znaczenia zasadniczego i innych znaczeń, które jednak są często nazbyt dowolne i wymuszone. — Wreszcie zasługują na wzmiankę pisarze z XIV w.: żyd grecki *Józef ben Dawid ha-Jewani*, autor dzieła *Menorath Hamaôr* („Lampa świecąca"), które zawiera krótką gramatykę i słownik, oraz *Salomon ben Abba Mari Jarchi* (z Lunelu), autor gramatyki p. t.: *Leszon Limmudim* („Język znawców").

W r. 1403 *Profiat Duran* (Isaak ben Moses), znany pod pseudonimem *Efodi*, usiłował, w myśl zasad Józefa ben Kaspi, zbudować gramatykę na podstawach loicznych. W księdze swej pt.: *Maase Efod*, złożonej z wstępu, 32 rozdziałów i dodatku, autor chce uświadomić czytelników, mających błędne pojęcia o rzeczach gramatycznych i obalić mylne przekonania gramatyków późniejszych, do których zalicza i D. Kimchi, poczytując za powagi tylko Chajjuga, Abulwalida i Ibn Ezrę. Podług Durana, doskonałość języka hebrajskiego jest aksyjomatem; język ten przewyższa wszystkie inne swoją krótkością nadzwyczajną, a także i brakiem odmiany imion. Opierając się na starych poglądach, Efodi mniema, że języki arabski i aramejski są tylko zepsutą hebrajszczyzną. Ciekawe są w dziele Efodiego szczegóły o różnicach w wymawianiu języka hebrajskiego u Żydów w Niemczech, Francyi, Hiszpanii i Prowancyi.—Pod wpływem Efodiego *Dawid ben Salomon*

Ibn Jachija (1440—1504), Żyd portugalski w Lizbonie, napisał gramatykę pt. *Leszan Limmudim*. Podręcznik ten odznacza się rzeczowem i przejrzystem uporządkowaniem treści, a rozbiera w 4 oddziałach głosownię, czasowniki, imiona i partykuły.

We Włoszech *Józef ben Jehuda Sarco* napisał w r. 1429 gramatykę *Rab Pealim* (Nauka o czasownikach) i słownik pt. *Baal Hallaszon*, a *Jehuda ben Jechiel*, zwany *Messer Leon* z Neapolu, napisał w r. 1454 również gramatykę w dwu częściach pt. *Libnat Hassappir*, a także retorykę hebrajską *Nofet Suphim*, która była pierwszą próbą zastosowania do Biblii prawideł retoryki klasycznej, zaczerpniętych z Cycerona i Kwintiliana. Ziomek i współczesnik Messer Leona, *Salomon ben Abraham* z Urbino, napisał w r. 1480 Słownik synonimów, nazwany *Ohel Moed*, tj. „Namiot spotkania", ponieważ łączy on w sobie wszystkie wyrazy. Pomiędzy r. 1437 a 1445 powstało w Prowancyi dzieło, które prof. Bacher uważa za jeden z najważniejszych środków pomocniczych językoznawstwa hebrajskiego i egzegezy biblijnej, tj. hebrajska „Konkordancya", czyli spis alfabetyczny wszystkich miejsc biblii. Dzieło to pt.: *Meir* v. *Jair Nathib* („Oświetlacz ścieżki") napisał *Izaak ben Kalonymos* na wzór konkordancyi łacińskiej franciszkanina Arlottusa (1290). Przed samem wypędzeniem Żydów w Hiszpanii rabin w Granadzie, *Saadija ben Majmon Ibn Danan*, napisał po arabsku słownik hebrajski, gramatykę i poetykę, z których dwie ostatnie przełożył sam na język hebrajski.

Jako pierwszą pracę tego rodzaju należy wspomnieć napisaną w w. XV w południowych Włoszech książkę pt. *Makre Dardeke* („Nauczyciel dzieci"), będącą wokabularzem hebrajsko-włosko-francusko-prowansalsko-arabskim do Biblii. — Wreszcie należy zaznaczyć, że w obronie Dawida Kimchi, prze-

ciwko krytyce Efodiego, *Elisza ben Abraham*, Zyd w Konstantynopolu, napisał w r. 1517 *Magen Dawid* („Tarcza Dawida").

Dotychczas zajmowali się językoznawstwem hebrajskiem Żydzi dla Żydów. Dopiero wielki humanista, Jan Reuchlin, wydał w r. 1506 swoje *Rudimenta linguae hebraicae*, jako pierwsze dzieło chrześcijanina o języku hebrajskim dla chrześcian. Wskutek tego, badania nad hebrajszczyzną wyszły po raz pierwszy z synagogi, żeby zająć miejsce w wielkiem kole dążeń naukowych, zapoczątkowanych przez humanizm, a rozwijanych przez Reformacyę. Zydowskimi nauczycielami Reuchlina byli: *Jakób ben Jechiel Loans*, lekarz nadworny cesarza Fryderyka III, i włoch *Obadja Sforno*, także lekarz i egzegeta biblijny. Po Reuchlinie, który w swym słowniku i gramatyce trzymał się Kimchiego, najwięcej przyczynił się do utrwalenia i rozpowszechnienia badań nad hebrajszczyzną śród chrześcijan Sebastyan Münster, dzięki mężowi, którego uważać można za właściwego nauczyciela hebrajszczyzny śród chrześcijan. Mężem tym był *Eliasz Lewita* (1469—1549), Zyd niemiecki, który jednak większą część życia spędził w Padwie, Rzymie i Wenecyi, i dopiero jako starzec powrócił na krótko do Wirtembergii, żeby najznakomitszemu, obok Sebastiana Münstera, uczniowi swojemu, Pawłowi Fagius'owi, dopomódz w pracach, a swoje własne wykończyć. —Do uczniów swoich zaliczał Lewita książąt kościoła katolickiego, a także uczonych protestanckich, zaś Franciszek I ofiarowywał mu bezskutecznie katedrę hebrajszczyzny w Paryżu. Lewita był nietylko gruntownym nauczycielem, ale także i wybornym autorem, którego dzieła hebrajskie, zaraz po ich wyjściu, opracowywał Münster po łacinie. Wykład metodyczny—pisze Bacher,—podział przejrzysty, unikanie rozwlekłości i zboczeń zbytecznych, jasny, a niezbyt suchy sposób pisania—oto przymioty dzieł tego pisa-

rza, które musiały oddziaływać. Lewita napisał książkę o imieniu i czasowniku, którą nazwał od przydomka swego *Bachur* („Student") i jako uzupełnienie, 4 traktaty pt. *Pirke Elijahu* o głosowni, o klasach imion, o liczbie i rodzaju imion i o partykułach. W książce pt.: *Harkaba* wykłada autor w porządku alfabetycznym o czasownikach nieprawidłowych i o sztucznie złożonych wyrazach w Biblii. Pomijając inne prace Lewity, zaznaczyć musimy jego dzieło, którem sobie największą zdobył sławę, a mianowicie *Massoreth Hammasoreth*, tj. pierwsze systematyczne przedstawienie Massory i pierwsza krytyka jej historyi.

Współczesny Lewicie *Abraham de Balmes*, lekarz i filozof, napisał, na żądanie chrześcijanina, słynnego drukarza, Daniela Bomberga, gramatykę hebrajską p. t. *Mikne Abram*, przełożoną jednocześnie na język łaciński. Jakkolwiek dzieło to jest nierównie bogatsze treścią niż gramatyka Lewity, to jednakże było mniej popularne, albowiem wykład dość ciężki i nowa, trudna do zrozumienia terminologia, zniechęcały uczniów do tej pracy gruntownej i naukowej. Jest to *ostatni*, samodzielny płód gramatycznej literatury hebrajskiej, w której autor rozwinął wszechstronną znajomość prac poprzedników swoich na tem polu i bystrą tych prac krytykę. A. de Balmes usiłował zastosować w tem dziele pojęcia i metodę gramatyki łacińskiej, nie czyniąc krzywdy duchowi języka hebrajskiego i jego prawom. Wyjaśnia on w swej gramatyce wiele spornych kwestyj a składni poświęca jeden rozdział księgi p. t. „Harkaba".

V.

Saadia, jako twórca egzegezy biblijnej, zwanej „Peszat" i filozofii religijnej.—Najwybitniejsi przedstawiciele „Peszatu."

Widzieliśmy, że Żydzi w ciągu długich wieków swego istnienia, pełnego zmian nadzwyczajnych i przewrotów tragicznych, rozwijali swoją działalność umysłową w jednym, jedynym tylko kierunku religijnym. Będąc narodem „Zakonu," wcielili naprzód całą swą istność duchową w *Torę* ubóstwianą, ale gdy ta księga ksiąg już im przestała wystarczać, „wygnietli" z niej, sposobami arcy-sztucznemi, naprzód drugą Torę w postaci *Miszny*, a następnie i dwa *Talmudy*. A ponieważ Żydzi w dziedzinie ducha i myśli nie uznawali nic innego po za „Zakonem," po za prawami religijnemi, przeto, zasklepiwszy się z bezprzykładną w dziejach jednostronnością tylko w tym jednym przedmiocie, składali, już po zamknięciu Talmudów, wszystkie swe siły umysłowe na ołtarzu badań talmudycznych, w których Biblia zginęła bez śladu. Jakoż w dziedzinie twórczości literackiej Żydów panował wszechwładnie *Midrasz*, t. j. nieokiełznana w cudactwach najdziwaczniejszych egzegeza biblijno-talmudyczna. Ta powódź czczej gadaniny, urągającej nie tylko Pismu Ś-mu, ale i najelementarniejszym zasadom zdrowej logiki wywołała, jak widzieliśmy, potężną reakcyę karaizmu, który, odrzucając chorobliwe majaczenia talmudystów, usiłował przywrócić powagę Biblii, zaprzepaszczonej w trocinach bezmyślnej dyalektyki talmudycznej. Tchnienie krytycyzmu, wywołane reformą Anana, uwydatniło się w tym samym czasie jeszcze jaskrawiej u *Jehudy* v. *Judghana* z Hamadanu (r. 800), który był założycielem sekty, dowodzącej, że Tora ma znaczenie wewnętrzne i zewnętrzne, zaś w pół wieku później *Chiwwi* z Balchu

wystąpił z 200 zarzutami przeciw historycznej i prawodawczej wiarogodności Pięcioksięgu, a zgodnie z jego poglądami wolnomyślnemi, nauczyciele kształcili uczniów przez pół wieku w obrębie gaonatu Surańskiego. Tego już było za wiele znanemu nam *Saadii al Fayumi*, który po walce z karaizmem uderzył i w herezyę Chiwwiego. Ale mąż ten niepospolity, posiadając wiedzę rozległą, nie mógł być ślepym na zwyrodnienie judaizmu i nie odczuwać wielu słusznych zarzutów, przeciwko niemu skierowanych. To też walcząc z przeciwnikami talmudyzmu, uważał za konieczność nieuniknioną wprowadzić badania biblijne na nowe tory, t. j. zwrócić je przedewszystkiem ku samej Biblii zapomnianej, jako praźródlisku religii Żydów i badać tę księgę w sposób jasny, naturalny i prosty, bez uciekania się do karkołomnych ekstrawagancyj midraszowych. Jakoż z wystąpieniem Saadii rozpoczyna się nowy okres egzegezy biblijnej, w którym judaizm średniowieczny rozwinął działalność niezmiernie płodną. Jest to okres tak zwanego *Peszat*, który zasadzał się na prostem, naturalnem pojmowaniu języka i treści Pisma Św. A jakkolwiek dążność ta była krzyżowana przez wpływ Midraszu, bardzo potężny śród rabinów nieoświeconych, przez wpływ filozofii arabsko-greckiej, i przez mistycyzm *(Kabbala)*, to jednakże *Peszat* stanowi podstawę tego okresu literatury egzegetycznej, do czego musiał przyczynić się bardzo rozwój językoznawstwa hebrajskiego.

Pomimo, że Saadia stał krzepko na gruncie objawienia, wierzył we wszystkie cudy biblijne i nie odrzucał tradycyj, zdołał jednak w swej egzegezie biblijnej wyzwolić się z pod wpływów Midraszu, jak to widać i z jego przekładu Biblii na język arabski i z komentarzów jego do tej księgi. Z drugiej strony Saadia, wykształcony nie tylko na Biblii i na Talmudzie, lecz także i na filozofii arabskiej mutazzilitów, t. j. racyonalistów islamizmu i na

encyklopedyi „Braci szczerych,” i na filozofii greckiej, nie poprzestając na prostem komentowaniu Biblii, postanowił wykazać, że nauka biblijna znajduje się w zupełnej harmonii z wymaganiami rozumu oświeconego, że wszystko, co Biblia zawiera, da się rozumowo wyjaśnić i uzupełnić, jednem słowem, że pomiędzy rozumem a naukami objawionemi nie ma żadnych zatargów, żadnych rozdźwięków. W tym celu napisał Saadia słynne swe dzieło *Emunoth we Deoth*, t. j. „Wiara i wiedza,” w którem autor, stojąc na stanowisku eklektyka, wybiera dowolnie z wielu systemów filozoficznych różne poglądy, odpowiadające zadaniom i celom jego dzieła. Śród filozofów klasycznych waha się często w wyborze pomiędzy Arystotelesem a Platonem, biorąc np. określenie pojęcia przestrzeni z pierwszego, pojęcia czasu—z drugiego. Wszelako przeważa pierwszy, zwłaszcza w dziedzinie fizyki. Przy rozstrzyganiu kwestyj dogmatyki Saadia zwraca się często do teologii mutazzilitycznej, którą widocznie poznał do gruntu. To też rozwiązywanie przez Saadię kwestyj eschatalogicznych będzie nam zrozumiałe dopiero wówczas, gdy je porównamy z rozbiorem tych samych zagadnień w Kalamie Mutazzilitów. Na wielu innych punktach, zwłaszcza w dziedzinie wywodów przyrodniczo-naukowych, Saadia ujawnił pokrewieństwo bliźnięce z „Braćmi szczerymi,” których Encyklopedyę tłómaczy nieraz prawie dosłownie. Obok Biblii, której, rzecz prosta, radzi się Saadia na każdym kroku, spotkać można w jego dziele nie rzadko i sentencye, zaczerpnięte z literatury talmudycznej. Niektóre zagadnienia, jak: wskrzeszenie zmarłych, czas wyzwolenia, rodzaje nagród i kar, przedstawia autor zgodnie z pojęciami talmudycznemi. Lubo w dalszym procesie rozwojowym żydowska filozofia religijna różni się w wielu punktach najistotniejszych z tą pierwszą próbą skojarzenia *judaizmu* z filozofią, to jednakże kierunek ogólny,

dążność zasadnicza w owym rozwoju. pozostały bez zmiany od Saadii, który też słusznie uchodzi za właściwego twórcę żydowskiej filozofii religijnej, jak zarazem uważany był, już przez Abulwalida, za przedstawiciela *Peszatu* w wykładzie Biblii. Ze względu na wyjątkową ważność „Wiary i Wiedzy," musimy z tem dziełem poznać się bliżej. Obok dra Blocha i Munka, przewodnikiem głównym będzie nam d-r J. Gutmann, który poświęcił dziełu Saadii książkę obszerną, a jasno i źródłowo opracowaną.

Saadia we wstępie do swej księgi przedstawia teoryę poznania, dowodząc, że wiara jest „czemś, co przechodzi do serca i staje się jego własnością jako pojęcie o każdej rzeczy i jej własnościach. Gdy wynik myślenia już zdobyty, przejmuje go rozum, ustala silnie i wprowadza do serc, tak go wiążąc z niemi, że człowiek wierzy w to, co mu w ten sposób zostało dane, i przechowuje na inny czas lub na wszystkie czasy." Wiara tedy—wyjaśnia dr Bloch—byłaby uproszczonem i utrwalonem przez abstrakcyę rozumu poznaniem, które przechodzi w ciało i krew człowieka. Źródłami poznania są: dostrzeganie zmysłowe; uznane ogólnie pojęcia rozumowe; konieczność logiczna i podanie wystarczające.

Po tym wstępie Saadia, idąc za Kalamem, wykłada w 1-m traktacie naukę o świecie, a przedstawiając 4 dowody stworzenia w czasie z niczego, pierwsze trzy przejął od Arystotelesa, a ostatni z Kalamu. Pierwszy dowód pochodzi ze źródła skończoności. „Niebo i ziemia są czasowe tylko — ziemia stoi w centrze świata, a niebo ją stale okrąża. Tkwiące w nich siły są także znikome gdyż ciało znikome nie może, wbrew prawdzie uznanej, posiadać siły nieskończonej." Wobec tego niebo i ziemia muszą mieć swój początek i swój koniec. A oto jak rozwija autor drugi dowód (w przekładzie naszym podług Gutmanna):

„Drugi dowód opiera się na składzie cząstek i zespole członków. Widziałem, że ciała składają się z cząstek zespolonych, ze złożonych członków i w tem tkwi dla mnie dowód widoczny, że są one dziełem twórcy i stworzenia. Ale—pomyślałem później—może te cząstki i spojenia istnieją tylko w ciałach małych, a mianowicie w zwierzęcych i roślinnych. Rozciągnąłem więc myśl swoją na ziemię i widzę, że to samo i jej dotyczy, gdyż jest ona zlepkiem płynu,kamieni, piasku i t. p. Wówczas, wzniósłszy się myślą ku niebu, dostrzegłem w niem wiele pokładów sferycznych, z których jedne tkwią w drugich, a śród nich istnieją ciała świecące, zwane gwiazdami, większe i mniejsze, a różne potęgą światła. Skoro więc i niebo nawet, oraz to, co je wypełnia, przedstawiło mi się jako agregat, jako połączenie i zestawienie, które tylko w czasie stwarzane być mogło, przeto na podstawie tego dowodu uznałem, że nawet niebo i wszystko, co na niem jest, było stworzone."

Trzecim dowodem są właściwości, nieodłączne od każdego ciała. Zwierzę, czy roślina powstaje, rośnie, dojrzewa, a potem chyli się do upadku i podlega rozkładowi na swoje cząstki składowe. Dowód ostatni wypływa z pojęcia o czasie, który ma przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a byt istoty stworzonej trwa zaledwie jedno mgnienie oka wobec nieskończoności czasu. Po przedstawieniu dowodów czasowości stworzenia Saadia zbija kolejno 12 różnych teoryj o stworzeniu świata, czerpiąc argumenty z rozmaitych systemów filozoficznych i na tem kończy historyczno-filozoficzny wykład swej księgi. Ponieważ jednak z wyznawaną przez autora teoryą o doczesnem stworzeniu świata łączą się zwykle pewne zarzuty, które usunąć należało; przeto Saadia rozbiorem tych zarzutów kończy pierwszy traktat swej księgi.

„Mógłby ktoś zapytać: jak może coś powstać *z niczego?* Na to odpowiem: Gdyby istoty stworzone były w stanie to pojąć, to przy takiem objęciu wszechrzeczy rozum nie zmuszałby nas do wierzenia w Stwórcę wiekuistego. Rozum dlatego właśnie zniewala nas do przypisania takiej *działalności* jednemu Stwórcy, że istoty stworzone pojąć te-

go nie mogą. Kto więc żąda, żebyśmy mu ten proces stworzenia ujawnili, ten pragnie, żebyśmy i jego i siebie uczynili stwórcami. A tymczasem my widzimy to tylko rozumem swoim, nie mogąc sobie tego przedstawić i uprzytomnić.

Inny zarzut wypływa z pojęcia naszego o przestrzeni. Jeżelić ten świat jest stworzony, to co było przedtem na jego miejscu? Zarzut ten, podług Saadii, płynie z mylnego pojęcia przestrzeni, którą przedstawiamy sobie jako coś, w czem spoczywają rzeczy. Ależ w takim razie—dowodzi Saadia, musielibyśmy szukać przestrzeni dla przestrzeni i tak w nieskończoność, popadając tą drogą w obłęd najgrubszy. „Muszę zatem wyjaśnić—kończy autor—że istota przestrzeni zasadza się na łączności dwu wzajemnie stykających się ciał, a miejsce zetknięcia jest tem właśnie, co nazywamy przestrzenią, każde bowiem z dwu ciał jest dla innego przestrzenią." Po tem rozumowaniu, które autor zaczerpnął żywcem z Arystotelesa, Saadia usiłuje obalić zarzut, płynący z pojęcia czasu, a mianowicie: jak można wyobrazić sobie, że przed powstaniem świata cielesnego czas był pozbawiony istnienia jakiejkolwiek rzeczy? Zarzut ten—podług Saadii—płynie również z mylnego pojęcia czasu, który wcale nie ma bytu *po za* kołem świata, ani też świat w *nim* nie istnieje, czas bowiem nie jest niczem innem, jeno trwaniem rzeczy istniejących zarówno w sferach, jak pod niemi w stanach kolejnych. Gdyby więc rzeczy nie istniały, to i o czasie mowyby nawet nie było. Na pytanie: dlaczego Bóg stworzył tylko te rzeczy i nic więcej, odpowiada Al-Fayumi, że Bóg tylko to stworzył, coby mogło z jednej strony odpowiadać skali poznania naszego i naszych pojęć, z drugiej zaś doprowadzić nas do uznania jego wielkości. Co się zaś tyczy celu stworzenia świata, to, jeżeli koniecznie szukać chcemy, znaleźć go można: albo w ujawnieniu mądrości Boga, albo w pożytku

świata dla stworzeń, a nadewszystko — w człowieku. W traktacie 2-m autor mówi o jedności Stwórcy, który stał się loicznym wynikiem przyjętej poprzednio teoryi o stworzeniu świata. Podług Saadii, nie możemy sobie wyobrazić istoty, która do bytu świat powołała, bez przypisania jej: *życia*, t. j. świadomości tego, co czyni, potrzebnej do czynu *potęgi*, oraz nieodłączonej od celowego działania *wiedzy*, czyli *mądrości*. Wszelako trzy te przymioty przedstawiają nam tylko różne strony tegoż samego pojęcia, albowiem owa przypuszczalna rozmaitość, nie będąca bynajmniej rożnorodnością samej istoty, wypływa jedynie z niedoskonałości języka ludzkiego, który nie jest w stanie ogarnąć jednym wyrazem głębi i ogromu istoty boskiej. Mówiąc o przymiotach Boga, musimy przedewszystkiem stwierdzić, że Bóg jest *jeden* i *jedyny*. Bóg, jako stworzyciel świata ciał, musi w swej istocie różnić się od nich; że zaś ciała są *liczne*, Bóg musi być *jeden*, bo gdyby było ich więcej, to musiałoby się stosować do nich pojęcie liczby, wskutek czego Bóg podpadałby pod określenie cielesności. Prócz tego i rozum wskazuje nam jednego stwórcę, który wypływa z bytu stworzenia. Gdyby było dwu stwórców, to musielibyśmy przypuścić, że każdy z nich, pragnąc coś stworzyć, nie mógłby się obejść bez współdziałania stwórcy drugiego, a w takim razie byliby obaj bezsilni. Gdyby zaś jeden był zniewolony do działania przez wolę drugiego, to obaj byliby *niewolni*, a jeżeli obaj mieliby wolę odrębną, to mogłoby się zdarzyć, że jeden chciałby ciało uczynić żywem, drugi — umarłem, a w takim razie jedno ciało łączyłoby w sobie dwa przeciwieństwa, bo śmierć i życie. Gdyby mógł jeden drugiemu coś ujawnić, to obaj nie byliby wszechwiedzący, a w przeciwnym razie — bezsilni. Jeśli są obaj złączeni — to stanowią jedność; jeśli rozłączeni, to musi być pomiędzy nimi *coś trzeciego*, coby ich obu rozłączało. Załatwiw-

szy się w ten sposób z dualizmem, Saadia, przechodząc do teologii chrześcijańskiej, zaznacza, że „zasadnicze jej błędy pochodzą z fałszywego pojęcia przymiotów Boga," przyczem usiłuje obalić 4 różne poglądy na stosunek Chrystusa do Boga. W trzech następnych traktatach zawarł Saadia *Nomologię*, t. j. naukę o prawach religijnych, które autor bierze w opiekę przeciwko atakom racyonalistycznym, wkraczając argumentami swemi w dziedzinę etyki, albowiem kwestyę praw traktuje jako naukę o cnotach i obowiązkach. Za źródło i podstawę wszelkich cnót i obowiązków uważą Saadia rozum i objawienie. Są takie przepisy moralne, będące podstawą ładu społecznego i państwowego, które człowiek już dzięki rozumowi swemu poznać i ocenić może, jak wdzięczność względem dobroczyńców, cześć dla zasługi, sprawiedliwość, miłosierdzie, prawdę w stosunkach z ludźmi, szanowanie cudzego życia, imienia i t p. A że każde przykazanie ma odpowiedni zakaz, więc człowiek własnym rozumem dochodzi do tego, że nie należy kraść, rozbijać, oszukiwać itd. Ale — naucza dalej Saadia — są przepisy moralne, które człowiek poznać może tylko za pomocą objawienia, zesłanego przez Boga na proroków. To prawodawstwo objawienia ogarnia cały obszar praw ceremonialnych, t. j. przepisów o święceniu sabbatu i obchodzeniu uroczystości religijnych, przepisów kapłańskich, ofiarnych, pokarmowych, małżeńskich i t. p. Wprawdzie obowiązkowość i doniosłość tych praw boskich, opartych na objawieniu, t. j. na powadze Pisma św., mógłby człowiek wyższy ocenić i za pomocą rozumu; wszelako przy rozmaitości poglądów ludzkich osiągnięcie zgody powszechnej byłoby niemożliwe bez owej sankcyi Objawienia, które zawdzięczamy prorokom. Spełnianie przykazań boskich podnosi istotę duszy i rozjaśnia jej tworzywo świetlne, a w życiu przyszłem po zmartwychwstaniu przyniesie szczęśliwość wieczną; gdy przeciwnie, wal-

ka przeciw tym prawym obciąża duszę, przyćmiewa jej tworzywo świetlne i przyniesie jej kiedyś potępienie. Bóg za pomocą praw swoich dał człowiekowi wskazówkę, jakiej drogi trzymać się powinien. Że jednak człowiek, jako istota rozumna, jest ostatecznym celem stworzenia i jego punktem środkowym, przeto, o ile ma uczynić użytek właściwy z rozumu swego, musi posiadać wolną wolę. Tej wolnej woli nie ogranicza ani wszechmocność Boga, który zupełnie usunął się od wszelkiego oddziaływania na czynności ludzkie, ani też jego wszechwiedza o rzeczach, która, nie będąc twórczą, nie powoduje wcale powstawania i bytu tych rzeczy. Oceniając zasługi i winy, Saadia podzielił ludzi — zgodnie z ich postępowaniem religijnem, na 10 klas: pobożni i bezbożni, wierni prawu i gwałcący prawo, wypełniający skrupulatnie wszelkie przepisy religijne i moralne, oraz tacy, którzy się od tych przepisów uchylają, grzesznicy zwykli i zatwardziali, a wreszcie niewierni i pokutę czyniący. Po takiem rozklasyfikowaniu ludzi autor daje szczegółową charakterystykę każdej grupy.

W traktacie 6-ym autor, mówiąc o istocie duszy, zbija naprzód siedem różnych teoryj filozoficznych w tym przedmiocie, a następnie rozwija pełne sprzeczności poglądy własne, a raczej ściśle talmudyczne. Jak wszystko, co jest stworzone, i dusze pochodzą od Boga, a siedliskiem ich—serce. Istotą duszy jest materya świetlna, przejrzysta i subtelniejsza od materyi sfer niebieskich, która ostatecznie jest cielesna i ziemska. Zdolność myślenia i poznawania rzeczy płynie z istoty duszy, a nawet organy zmysłowe osiągają zdolność dostrzegania tylko przez duszę, która, zresztą, dla uzewnętrznienia swej działalności musi posiadać ciało. Przez połączenie z ciałem, jako swoim organem, dusza przejawia trzy siły: poznania, gniewu i żądzy, którą to klasyfikacyę Saadia zapożyczył żywcem od Platona.

Smierć jest odłączeniem duszy od ciała, spowodowanem przez anioła śmierci, który w strasznej postaci, z mieczem dobytym, zjawia się przy konającym, żeby swym widokiem zniewolić duszę do wyjścia z lepianki ziemskiej. Że zaś ani dusza bez ciała, ani tembardziej ciało bez duszy niczego zdziałać nie mogą, czyli, że wszelka czynność powstaje dopiero po połączeniu duszy z ciałem, przeto zapłata, czy kara przypaść może tylko jednemu i drugiej w zespole, t. j. po zmartwychwstaniu, gdy dusza znów przejdzie do ciała ożywionego. Zanim to jednak nastąpi, dusze czyste pozostają gdzieś w górze, a splamione—gdzieś w dole aż do chwili zmartwychwstania, które nastąpi wówczas, gdy się wyczerpie zapas dusz, powołanych do życia przez mądrość bożą od prapoczątku, W pierwszej chwili rozłączenia się z ciałem dusza tak cierpi, tak odczuwa upadek ciała, jak każdy właściciel, który patrzy na ruinę swej posiadłości; ale gdy ciało już ulegnie rozkładowi całkowitemu, to dusza, która, podług Saadii tylko przez nie, jako swój organ, myślała, poznawała i działała, musi popaść w martwotę senną *(psychopannychia)*, która jest wynikiem koniecznym całokształtu teoryi tego pisarza o duszy.

W traktatach 7, 8 i 9 Saadia wykłada naukę o wskrzeszeniu zmarłych, o odkupieniu ostatecznem, o świecie przyszłym, usiłując dowieść, że te zagadnienia eschatologiczne nie stają w sprzeczności ani z rozumem, ani z doświadczeniem. Gdy doba cierpień Izraela dosięgnie swego kresu w czasie przez Boga ustanowionym, wówczas zjawi się odkupiciel z domu Dawida i wszyscy wyznawcy judaizmu wraz z ludami, które również oddadzą hołd Mesyaszowi, spłyną ze wszystkich krańców ziemi do Jerozolimy, świątynia ożyje, a szczęście niewysłowione panować będzie. Dla wzięcia udziału w tem szczęściu zmartwychwstaną umarli Izraelici, żeby już nigdy nie umrzeć, lecz, po wyczerpaniu zupełnem wszystkich

nim, jakie zrodzić się mogą z nasz
turze, z naszej świadomości rozu
św. i z tradycyi mędrców starożyt
zapłatę w życiu przyszłem podzielać
szami i ciała, przeto musi być
wiednia, na której urzeczywistni s
gdyż dzisiejsze niebo i dzisiejsza zie
dla ludzi o potrzebach ziemskich
atmosferą, wymagającą przemiany n
nie nadają się dla owych istot, któ
wianiem się i wszelkiemi potrzebami
nic wspólnego. Z tej racyi Saad
że dla dzieci Izraela, wskrzeszonych
kuistego, Bóg stworzy *nowe niebo* i

Nakoniec w traktacie 10-ym
autor swoją etykę, która, podług
sadza się u Saadii nie na określeniu
nych, lecz, jak w filozofii arabskiej,
eudemonistycznych i na wykazaniu n
szych norm życiowych, prowadzących
Etyka w przekonaniu autora jest na
wiek ma regulować swe

przejawów swej energii życiowej, gdyż dobro najwyższe *nie może być jedno*, lecz polega na połączeniu wszystkich skłonności i dążeń w ich odpowiednim stosunku. Do chcenia i do działania skłaniają zwykle człowieka dwa zasadnicze uczucia: miłość i nienawiść, które powstają głównie wskutek zwrócenia się niższych sił duszy, t. j. żądzy i gniewu ku jakiemuś przedmiotowi naszej woli. Otóż obie te siły muszą podlegać trzeciej i najwyższej sile poznania, która, z jednej strony, panuje nad niemi, sprawdza i miarkuje ich objawy, z drugiej zaś musi podtrzymywać właściwą miarę, stosunek i odpowiedniość pomiędzy skłonnością a przedmiotem jej celu. Dla oświetlenia szczegółowego z pomocą przykładów jaskrawych, stwierdzonych przez autora, jednostronności ludzkiej w wyborze celów i kierunków życiowych, rozbiera Saadia aż 13 różnych upodobań człowieka, zgubnych dla niego w swej krańcowości, a mianowicie: ascetyzm, namiętność do jadła i napojów, zadawalanie popędów płciowych, żądza miłości erotycznej, pogoń za złotem, wyłączny cel życia w posiadaniu dzieci, w kulturze kraju, w przedłużaniu życia, w żądzy panowania, w zadowalaniu zemsty, w nauce, w modlitwie i w spokoju. Otóż, podług Saadii, każdy z tych kierunków, choćby w zasadzie najlepszy, jak służba boża i nauka, musi stać się złym i szkodliwym, jeśli człowiek poświęca się temu jednemu celowi z bezwzględną jednostronnością.

Saadia tedy obok powagi pisma i tradycyi, uznał także powagę rozumu, głosząc nie tylko prawo, lecz i obowiązek badania wiary religijnej, która musi być zrozumianą, żeby się mogła utrwalić i bronić przeciw atakom zewnętrznym. Rozum, podług Saadii, naucza tych samych prawd, co objawienie, lecz to ostatnie było konieczne do szybszego wdrożenia w świadomość naszą tych prawd wysokich, które rozum, pozostawiony sam sobie, mógłby roz-

im się bezwzględnie. Po za tem w
ludowe, a utrwalone śród Żydów,
psychozę, odrzuca, jako wręcz niedor
także (już w swym komentarzu do
szatana, którego, jak i synów boży
tej księgi, uważa za ludzi. Polemik
miejsca w księdze „Wiary i wied
interesująca dla nas z tego wzglę
poznać opinie, które panowały w
religii i filozofii. Dowiadujemy się
filozofowie żydowscy przyjęli — wraz
naukę o atomach, uważanych za
nie mogąc się oprzeć następstwo
zaprzeczyli cudom, usiłując wyjaśn
racyonalny. Zresztą filozofia wł
u Saadii rolę drugorzędną i jest ty
religii, jako proste narzędzie do
religijnych judaizmu. Z pośród zna
rów żydowskich, Saadia jest pierwsz
dowieść w sposób systematyczny st
ex nihilo, co już przed nim, podług
wali niewątpliwie teologowie karaic

ścisłością wykazał Dr. Guttman, a dzieło jego interesować może raczej teologów niż filozofów; jakkolwiek dalej pisarz ten nie zdołał jeszcze wyzwolić się całkiem z pęt talmudyzmu urzędowego, który mu nakazuje w mizernych prawach ceremonialnych upatrywać objawienia boskie, to jednakże ma on tę zasługę niezaprzeczoną, że rozszerzył widnokrąg wiedzy swych współwyznawców, że wkroczył śmiało na dziewiczą śród Żydów niwę filozofii religijnej, która, bądź co bądź, wprowadziła odrobinę powietrza i światła w stęchłą i duszną atmosferę literatury talmudycznej, dając pobudkę do prawdziwych studyów filozoficzych Żydom hiszpańskim i prowansalskim. Saadia to już nie rabin, zacietrzewiony w swym szematyzmie talmudycznym, ślepy i głuchy na wszystko, co go otacza, na wszelki rozwój ducha i myśli, na wszelką dążność ku postępowi umysłowemu i moralnemu, ale mąż wiedzy rozległej, który, nie zrywając z wiarą swych ojców, stara się jednak uzasadnić swoje wierzenia zdobyczami nauki i samodzielnem zgłębieniem zagadnień najpoważniejszych. Że w tym gmachu, wzniesionym przez Saadię, dzisiejsza krytyka może łatwo czynić wyłomy — nie zmniejsza to bynajmniej zasługi autora, który przecież żył w w. X, gdy Europa chrześcijańska tonęła jeszcze w ciemnościach. — Przekładu księgi „*Emunoth wedeoth*" na język hebrajski dokonał Jechuda Ibn Tibbon w r. 1186, a przekład niemiecki Fürsta wyszedł w r. 1845.

Poprzestając na wzmiance o takich komentatorach i egzegietach mniejszej skali, jak: gaon w Surze *Samuel ben Chofni* (zm 1034), *Aharon ibn Sargado*, z Pumpadity, przeciwnik Saadii w sporze jego z egzylarchą, *Izaak Izraeli*, współczesny Saadii, z Kairwanu, oraz współziomkowie tegoż *Chananel ben Chuschiel* i *Nissim ben Jakób*, a dalej *Sabbathai Donnolo*, żyd włoski, tudzież *Józef ibn Abitur*, *Izaak ben Saul*, nauczyciel Abulwalida, *Chefes Alkuti*, *Abu Omar ibn*

Jakra, żydzi hiszpańscy i w. i., których dzieła komentatorskie i egzegietyczne mogą mieć znaczenie chyba dla specyalisty rabinicznego, musimy tu tylko zaznaczyć, że o ile egzegieza naturalna, t j. *Peszat*, rozwijała się w krajach o kulturze arabskiej, o tyle w krajach chrześcijańskich, jak: we Francyi, Niemczech, Włoszech i Grecyi, panowała w tym samym czasie stara metoda *Deraszu*, t. j. tradycyjnego wykładu Biblii. Z pośród owych „Darszanim" wyróżnił się w XIII w. żyd z Frankfurtu *R. Simon*. którego dzieło kompilacyjne p. t: *Jalkut Szimeoni*, jest pierwszym dokładnym komentarzem do wszystkich 24 ksiąg Pisma Świętego. Takież samo znaczenie posiada późniejsza kompilacya pomahometańska do Pięcioksięgu p. t. *Midrasz Haggadol*.

Tymczasem wpływ nowych prądów przeniknął i do północnej Francyi, gdzie również wytworzyła się szkoła Peszat'u, w przeciwieństwie do tradycyjnego wykładu Biblii. Dążność do wyjaśniania wyrazów tej księgi w całej ich prostocie pierwotnej i do wyzwalania się z pod wpływów literatury tradycyjnej rozwinęła się bujnie w tych wszystkich miastach północno-francuskich, gdzie dotychczas przeżuwano jedynie Talmudy. Pierwszym przedstawicielem Peszatu we Francyi XI w. był *Menachem ben Chelbo*. po którym jednak pozostały tylko pojedyńcze wykłady. Wybitnym przedstawicielem peszatu i deraszu zarazem był *Salomon ben Izaak v. Iizchaki*, znany pod imieniem *Raszi*, który wszakże, będąc jednym z największych komentatorów Talmudu, nie zdołał jeszcze wyzwolić się całkiem z pod wpływu tradycyi Urodzony w r. 1040 w Troyes w Szampanii, począwszy od 25 roku życia nauczał i pisał aż do śmierci (1105). Jego komentarze do Talmudu i do wszystkich ksiąg Biblii (prócz Kroniki i Ezdr-Nehem) uchodzą za najznakomitsze i najbardziej cenione prace w tym kierunku. Wprawdzie komentarz Raszego do Pięcioksięgu nosi na sobie często cha-

rakter kompilacyi wykładów midraszowych, ale—i to właśnie ma wartość miarodajną dla Peszatu—autor nie gromadzi w swym komentarzu chaotycznie, bez wyboru i bez różnicy, poglądów najrozmaitszych, lecz odrzucając wszelkie naciągania egzegietyczne, wybiera z literatury tradycyjnej przedewszystkiem takie wyjaśnienia, które harmonizują najlepiej z brzmieniem dosłownem wyrazów Pisma Świętego i z treścią ogólną tekstów biblijnych. Wszelako Raszi tak był przesiąknięty Talmudem, że nawet wówczas, gdy usiłuje całkiem samodzielnie nadać tekstowi znaczenie jak najjaśniejsze i najprostsze, idzie mimowoli za zdaniem zasadniczem Talmudu, nie unikając tu i owdzie nadawania wyrazom znaczenia wielorakiego, tak, że obok peszatu ma i derasz szerokie miejsce w komentarzu tego autora. Podług Geigera, Raszi tak był jeszcze zależny od talmudyzmu, że wyjaśnienia jego częściej *von dem einfachen Sinne abführt als zu ihm hinleitet*. Za wielki postęp w komentarzu biblijnym Rasziego uważać trzeba ciągłą baczność autora na stronę językową egzegiezy, oraz posiłkowanie się językiem francuskim, na który, dla dokładniejszego wyjaśnienia rzeczy, przekładał pojedyńcze wyrazy, a nawet i całe zdania tekstów biblijnych. Dzięki tej samej metodzie i przy egzegezie Talmudu, komentarze Rasziego stały się źródłem poważnem do historyi języka staro-francuskiego. Raszi, twórca całej szkoły egzegietów biblijnych, prowadził bardzo obszerną korespondencyę naukową, gdyż ze wszystkich stron zwracano się do niego z zapytaniami. Liczna szkoła Rasziego z rodziną mistrza na czele komentowała jego prace Wnuk *Samuel ben Meir*, uzupełnił kilka komentarzów niedokończonych sławnego dziada, a także napisał nowy komentarz do Pięcioksięgu, który, podług Dra Bachera, uważać można za najświetniejszą pracę północno-francuskiej szkoły egzegietycznej. Stojąc zasadniczo na stanowisku Rasziego był jednak bardziej sta-

łączył je w charakterze Gloss do 1
szie go. Natomiast posiadamy jego
proroków; do Hioba i do 5 Zwojów
swojej Józef Kara ustalał chętnie
wykładu Biblii, wyjaśniał jej rozdz
z całością, a mając odwagę występo
poglądom tradycyjnym, przypisywał
muela pochodzenie późniejsze i br
Pismo św. można zrozumieć bez
midraszów. — Wreszcie ostatnim eg
nym tej szkoły był *Józef* z przydoml
„Ci dwaj Józefowie—pisze Renan—
swych komentarzów mało żywiołów
trzymali się oni przeważnie gramaty
jako egzegieci bardzo poważni". N
Geigera—kończy się szkoła egzeget
Francyi, szkoła, która przez wiek jed
wydała mężów wielce uczonych i ow
te. Niezadługo stanie się ona szkoł
przez wprowadzenie najsubtelniej
hagadycznych i przez dziecińtwa kal
Gdy Samuel ben Meir był już s

proroków, a wreszcie komentarz do Pięcioksięgu. Podług Bachera, komentarze Ibn Ezry tak pod względem swej objętości, jak i znaczenia naukowego, stanowią najwybitniejszy pomnik zdumiewająco wielostronnej działalności tego pisarza. Jakkolwiek powstały po za Hiszpanią, to jednak uważać je trzeba za najważniejszy pomnik egzegezy biblijnej z najświetniejszego okresu hiszpańskiego nie tylko z tej przyczyny, że w owych komentarzach znajdujemy zacytowane lub przerabiane poglądy licznych przedstawicielów tego okresu, lecz również i dlatego, ponieważ cały duch, kierunek i materyał tych komentarzów pochodzą ze skarbu wiedzy i uczoności, który Ibn Ezra uniósł z sobą ze swej ojczyzny. Opuszczając ziemię rodzinną, żeby rozpocząć żywot tułaczy na wygnaniu, wchłonął on w siebie całą oświatę i całą wiedzę uczoną judaizmu, który doszedł był wówczas na ziemi hiszpańskiej do wyżyn rozwoju duchowego, a unosząc z sobą to światło, szerzył je w dziełach hebrajskich śród spółbraci swoich pod rządami chrześcijańskiemi we Włoszech, we Francji i w Anglii. Ibn Ezra posiadał wszystkie przymioty i wszystkie dane, żeby to szczytne posłannictwo naukowe spełnić jak najskuteczniej. Obdarzony umysłem żywym, jasnym, oryginalnym, a nawet zdolnością poetycką, Ibn Ezra, przy wiedzy rozległej, dowcipie i głębokości, przy mistrzowskiem władaniu językiem hebrajskim, był znakomitym krzewicielem nauki już oczyszczonej do pewnego stopnia z naleciałości talmudycznych. Pisarz ten, zaznaczywszy we wstępie swych komentarzów do Pięcioksięgu cztery drogi, któremi dotychczas chadzała egzegeza biblijna, wykazuje ujemności każdej z nich. Jakoż gani on metodę Gaonów—za wprowadzanie do egzegezy obcych materyałów naukowych; metodę Karaitów—za przesadne lekceważenie tradycyi, w której Ibn Ezra widzi środek mnemoniczny przy wykładzie Biblii; metodę midraszową — za jej wybryki haga-

dyczne; metodę alegoryczną za jej fantazye egzegetyczne. —Ibn Ezra, trzymając się peszatu, t. j. prostego, jasnego wykłada Biblii przy pomocy gruntownych badań językowych, pozwolił sobie, bodaj że najpierwszy, nawet na krytykę biblijną, on to bowiem wyraził zdanie, że pewne miejsca Pięcioksięgu były napisane dopiero w czasach pomojżeszowych oraz że 2 część księgi Izajasza jest pochodzenia późniejszego. Zresztą Ibn Ezra był wogóle egzegietą konserwatywnym, który staje w obronie nietykalności Biblii nawet przeciw jej stróżom Massoretom. Żeby dać pojęcie o tym konserwatyzmie Ibn Ezry, przytoczymy wyjątek z jego komentarza do „pieśni nad pieśniami" w przekładzie naszym podług Bachera:

„Jestto księga czcigodna i nadzwyczaj cenna, a śród 1005 pieśni Salomona żadna z nią nie może iść w porównanie, to też nosi ona miano pieśni nad pieśniami Salamona, to znaczy najznakomitszej z jego pieśni. W tym utworze zamknięte jest i zapieczętowane znaczenie tajemne: zaczyna się (alegoryczne przedstawienie losów Izraela) od dni naszego ojca Abrahama, a kończy się czasami mesyanicznemi. Podobnie rozpoczyna się pieśń Mojżesza (5 Mojż 32,8) zamknięta powrotem Izraela z wygnania po wojnie Goga i Magoga. Nie dziw się temu, że on porównywa gminę izraelską z narzeczoną, a Boga z jej przyjacielem gdyż jest to sposób proroków, jak Izajasza, Ezechiela, Hozeasza, a nawet psalmów. Niech będzie daleka od ciebie myśl, że przedmiotem jedynym i wyłącznym pieśni nad pieśniami jest żądza miłości do przedmiotu swego bez związku ze znaczeniem alegorycznem. *Gdyby stanowisko naszej księgi nie było tak wysokie, nie byłaby przyjęta do składu naszych pism świętych*; to też jej charakter święty nie ulega żadnemu zaprzeczeniu".

Komentarze Ibn Ezry, obok prac Rasziego, cieszyły się zawsze olbrzymią popularnością. I znana nam rodzina Kimchich, obok dzieł językoznawczych, pozostawiła także poważną spuściznę prac egzegetycznych, z których najpopularniejsze są komentarze *Dawida Kimchi* do kroniki, psalmów i proroków, wy-

drukowane przy pierwszych edycyach Biblii obok komentarzów Rasziego, co świadczy o ich powadze. W dążności do wyjaśnienia tekstu Biblii w sposób naturalny Kimchidzi nie różnią się wcale od Ibn Ezry, a gramatyka i wykład ściśle rozumowy stanowią podstawę ich egzegiezy. W związku z rodziną Kimchi'ch wymieniają historycy *Menachema ben Simona*, który, jako uczeń Józefa Kimchi, napisał w r. 1191 komentarz do Jeremiasza i Ezechiela. Żydowska egzegeza biblijna XII w. dosięgła swych wyżyn w dziełach szkoły północno-francuskiej, tudzież w pracach hiszpana Ibn Ezry, Peszat bowiem, zapoczątkowany przez Saadię, zdobył w tych dziełach swój wyraz klasyczny. Od tej pory jednak egzegeza biblijna, schodząc coraz bardziej ze swej drogi zdrowej i naturalnej, kroczyła gwałtownie do upadku, paraliżowana prądami filozoficznemi, mistycznemi i nie dającym nigdy za wygraną—kierunkiem staromidraszowym. Wprawdzie w tym okresie upadku, pomiędzy końcem w. XII a schyłkiem w. XV, Peszat miał zawsze swych zwolenników, a tak Raszi, jak Ibn Ezra uchodzili za egzegetów największych i dzieła ich były często komentowane, to jednakże egzegeza jasna, oparta na zdrowym rozsądku, stawała się coraz rzadsza.

Zanim jednak przedstawimy działalność wybitniejszych egzegetów następnego okresu, musimy przedewszystkiem zapoznać czytelników z temi koryfeuszami nauki, którzy wpływem swoim oddziaływali na twórczość innych pisarzów.

VI.

Filozofia: Bachija ben Józef ibn Pakuda; Salomon ibn Gabirol; Józef ibn Zadik; Jehuda ben Samuel Halewy; Abraham ibn Daud.

Widzieliśmy, że Saadia w swem dziele filozoficznem, jeśli tak nazwać się godzi „Wiarę i Wie-

dzę", wysilał swój umysł przeważnie na to, żeby dowieść stworzenia świata z niczego, lub świętości praw objawionych, które rabini, całkiem dalecy od świętości i od wszelkiego objawienia, płodzili sami ku ujarzmieniu swoich owieczek, a zaledwie dotknął, jak wszyscy jego poprzednicy, zagadnień najdonioślejszych, stokroć ważniejszych od ceremoniału bezdusznego, t. j. moralności wewnętrznej, opartej na sercu i na sumieniu

Czując widocznie ten wielki niedostatek w księdze Saadii, *Bachja ben Józef ibn Pakuda*, członek zboru rabinicznego w Saragossie, napisał po arabsku w r. 1040, a więc dopiero w sto lat po Saadii, księgę *Thorath choboth halebaboth*, czyli „Naukę o obowiązkach serca", w której po raz pierwszy usiłuje ten autor przedstawić teoryę zupełną i systematyczną moralności judaizmu. Rozpocząwszy w tej księdze o 10 „bramach" traktatem o jedności Boga, gdzie z widocznem upodobaniem idzie za metodą Saadii, pomimo gruntownej znajomości różnych części systemu Arystotelesa, Bachja przyznaje wyższość moralności praktycznej nad badawczością filozoficzno-religijną, a w zaznaczonej silnie dążności do życia ascetycznego ujawnia pewne podobieństwo z Al-Gazalim, swym współczesnikiem arabskim. Podług Pakudy moralna wartość wszelkiego myślenia i chcenia tkwi we wnętrzu człowieka, w pobudkach serca, wszystkie bowiem czyny organów cielesnych o tyle tylko odpowiadają wymaganiom religii i rozumu, o ile w nich osiąga swój wyraz widoczny tajemna myśl serca. Za źródło wszelkich zobowiązań moralnych uważa on wdzięczność względem Boga, który jest bezwzględną jednością, ogarniającą zarazem wszelki byt i wieczność; poznanie istoty Boga przechodzi granice naszej umysłowości i to tylko wiedzieć o nim możemy, co nam przynosi obserwacya i rozważanie natury, która świadczy o istnieniu Boga. Wskutek tego pierwszym jest obowiązkiem

serca rozważać naturę i siebie samego. Ale to rozważanie stworzenia przedstawić nam może tylko ślady mądrości bożej, a im więcej zagłębiamy się w tem rozważaniu, tem jaśniej i dostateczniej poznajemy, że istota Boga jest umysłowi ludzkiemu nieprzystępna i niepojęta. Wszelako ta właśnie, oparta na rozważaniu przyrody, a zwłaszcza na poznaniu samego siebie, świadomość o cudownej mądrości i nieskończonej dobroci Boga prowadzi nas do czci *wewnętrznej* dla Stwórcy. Przepisy ceremonialne, jako obowiązki organów cielesnych, powinny być zachowywane, stanowią bowiem higienę duszy, ale wszystkie jej siły i skłonności stają się dopiero wówczas cnotami, gdy, zupełnie poświęcone Bogu, wielbią jego imię. Najpotrzebniejszą z tych cnót—pokora, ona to bowiem, przekonywając nas ciągle o niedoskonałości ludzkiej, skłania do pokuty. Człowiek powinien wkraczać nieustannie do wnętrza swego dla czynienia moralnych obrachunków z duszą. Już sam tytuł dzieła—mówi Geiger—wskazuje, jaki kierunek zaleca autor człowiekowi: „obowiązki serca"! Chce on przedstawić, co jest serc naszych powinnością, co wpływa na ich uszlachetnienie; każe on ludziom zstępować do swego wnętrza, aby, uświadomiwszy sobie swoje przymioty i swoje wady pracowali nad udoskonaleniem własnem. Podług Bachii, obowiązki serca powinny wyprzedzać obowiązek członków, t. j. mechaniczne spełnianie przepisów, gdyż czyny, które stoją po za człowiekiem, które może wykonać bezmyślnie ręką lub nogą, nie stanowią najwyższego celu człowieka; tym celem—żywotne rozbudzanie w sobie i utrwalanie świadomości obowiązków serca. Nie można nie uczcić charakteru Bachii, który, będąc urzędnikiem judaizmu, bo przewodnikiem religijnym gminy, stawiał wyżej wewnętrzną moralność serca niż praktyczne ćwiczenia obrzędowe i płytką uczoność talmudyczną. Zdumiewam się — mówił Bachija—gdy widzę, ile to zagadnień najodleglejszych

podnoszą ludzie, jak toną w badaniach głębokich nad rzadkościami drobiazgowemi w ceremoniale obrzędowym!. A gdy go pytano o zdanie w kwestyach tego rodzaju, odpowiedział: „Mój kochany! musiałeś bardzo wysoko posunąć wykształcenie swojego serca; jesteś zapewne w zupełnym porządku sam z sobą, skoro odczuwasz potrzebę badania rzeczy tak marnych"?!.. Zaprawdę można zawołać z Geigerem: „piękny czas, do którego należał taki człowiek". Na nieszczęście, etyka Bachii wkracza w dziedzinę mistycyzmu. Autor, marząc o tem jedynie, żeby ludzie pić mogli napój „z kielicha miłości bożej", zapomniał, czy nie wiedział jeszcze o tej prawdzie odwiecznej, że „nie może ten kochać Boga, kto niezdolny do kochania ludzi", a tę prawdę właśnie powinni byli tacy, jak Bachia mężowie, powtarzać nieustannie swym współwyznawcom. Że ta ideja nie panowała nad umysłem autora „Nauki o obowiązkach serca", dowodzi ascetyczna skłonność Bachii do usuwania się raczej od świata niż do urzeczywistnienia na nim i dla niego ideałów boskich i ludzkich. Ten mistycyzm Bachii, ten jego kwietyzm kontemplacyjny był następstwem wpływu arabsko-filozoficznej encyklopedyi „Braci szczerych" i mistyków arabskich. Z całego dzieła Bachii - pisze Dr. Bloch, w którem autor rozwinął wiele myśli żywotnych i prawdziwie badawczych, wiele sentencyj głębokich i porównań trafnych, odtwarzających wymownie przeróżne stany życia duszy — tchnie ton łagodny rezygnacyi melancholijnej. Podnieść też trzeba jeden ciekawy szczegół z dzieła Bachii, że autor ten kwestyę wolnej woli człowieka uważa, wobec wszechwiedzy i wszechmocy boskiej, za zagadkę nierozwiązalną. Przekładu „Nauki o obowiązkach serca" na język hebrajski dokonał Jehuda ibn Tibbon w XII wieku, a na język niemiecki dzieło to było 2 razy tłomaczone przez Fürstenthola (1836) i przez Baumgartena (1854). Oto wyjątek w przekładzie naszym

podług Baumgartena, gdzie autor przedstawia obrazowo pożytek z obrachunków z duszą:

„Uważam to także za dobre przytoczyć ci przykład odpowiedni, który to, co powiedziałem, poczęści wyjawić może. Wyobraź sobie, że stoisz na jakiemś miejscu i że wprost ponad tobą znajduje się obraz, którego ty oczami własnemi widzić nie możesz. I teraz, gdyby ci ktoś powiedział, że sporządziwszy płytę stalową, usunąwszy z niej do czysta wszelkie plamy, wygładziwszy ją starannie przez czas dłuższy i umieściwszy naprzeciw siebie, mógłbyś ujrzeć obraz będący nad tobą, a nieprzystępny twemu wzrokowi i nacieszyć się jego pięknością i blaskiem?! Ten cenny obraz ponad tobą, którego widzieć nie mogłeś—to mądrość Boża, jego wszechpotęga i jego piękność w świecie wyższym, których kształt i własności tobie nieznane. Płyta stalowa—to dusza ludzka, jej polerowanie zasadza się na skierowywaniu duszy ku mądrości, ku wskazówkom rozumu i religii. Jej oczyszczanie odbywa się za pomocą obmyślanych 30 rodzajów obrachunku. Jeżeli je wprowadzisz do serca i myśl swoją wdrożysz do tej czynności, twoja dusza będzie oświecona i twój rozum jasny; każdy przedmiot ukryty w twej duszy będzie zrozumiały; będziesz za pomocą oczu otwartych widział postacie, otworzą ci się podwojo doskonałości, z oczu twych spadnie zasłona, leżąca pomiędzy tobą a mądrością Stwórcy i Bóg wtajemniczy cię w tę mądrość wzniosłą, w czyny pełne świętości i da ci siłę boską, jak powiedziano: „I spocznie na nim duch Boży, duch mądrości i duch zrozumienia"...

Kształcąc się na filozofach arabskich i greckich w szacie arabskiej, Żydzi hiszpańscy mieli pole obszerne i zachętę niemałą do badań filozoficznych. Właściwie mówiąc, ani Saadia ani Bachia nie byli filozofami w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, lecz posługiwali zię tylko metodą filozoficzną przy rozprawach ściśle religijnych, Żydzi bowiem, nałożywszy na siebie kajdany szematyzmu talmudycznego, nie skłonni byli do wzlotów metafizycznych, które łatwo prowadzić mogły na rozdroża anti-ortodoksyjne. To też zasłynął szeroko jeden tylko pisarz żydowski, który, jako filozof *par excellence*, celujący oryginalnością i śmiałością swych myśli, zajmuje stanowisko wyodrębnione pośród Żydów hiszpańskich.

W szeregu niewielkiej liczby filozofów arabskich, którzy odznaczyli się niezależnością swych poglądów i mieli ogromną wziętość nawet u teologów chrześcijańskich XIII w., jedno z pierwszych miejsc zajmował pisarz, znany pod imieniem *Avicebrona.* Gdy światły prymas Hiszpanii chrześcijańskiej, Rajmund z Toledo, który zasiadał na tronie arcybiskupim od r. 1126 do 1151, powziął myśl rozumną przyswojenia, ku pożytkowi cywilizacyi europejskiej, najcelniejszych dzieł filozofów arabskich, powołani byli przez niego do uskutecznienia tej pracy nie łatwej: Dominik Gundisalvi, archidyakon z Segowii, tudzież żyd ochrzczony, lekarz *Johannes Hispanus* v. Hispalensis z przydomkiem *ibn Daud,* przekręconym przez scholastyków na *Avendehut* v. *Avendeath.* Otóż śród wielu dzieł arabskich, które dwaj ci uczeni przełożyli na język arabski, znalazła się także i księga Avicebrona p. t. *Fons vitae* („Źródło życia"), wielokrotnie eksploatowana przez największych scholastyków średniowiecznych. Gdy jednakże księga ta nie wyszła w druku, zapomniano z czasem i o niej i o jej autorze, którego pochodzenie było nieznane. Pierwszy dopiero Aimable Jourdain, pisarz francuski, w dziele swem o łacińskich przekładach Arystotelesa (1843) zwrócił uwagę na znaczenie Avicebrona w historyi filozofii, wyrażając zarazem przypuszczenie, że scholastykom w. XIII znany był przekład łaciński „Źródła życia", dokonany przez D. Gundisalvi. Wskutek tego uczony francuski Barthelemi Haureau w swych „Dziejach filozofii scholastycznej" (1850) ocenił filozofię Avicebrona na podstawie cytat z „Fons vitae", przechowanych u Tomasza z Akwinu. Tymczasem uczony Żyd francuski, Salomon Munk, odnalazł (1846) w paryzkiej Bibliotece narodowej rękopis hebrajski, który zawierał wyciąg z „Fons vitae" *(Mekkor Chajjim),* przełożony na język hebrajski w XIII wieku przez Żyda hiszpańskiego *Szem Tob ibn Fala-*

quera. Otóż na podstawie tego rękopisu Munk przekonał się, że autor „Źródła życia" nie był Arabem, lecz Żydem i że ów Avicebron v. Avicebrol jest jedną i tąż samą osobistością ze słynnym u Żydów poetą religijnym, Żydem arabsko-hiszpańskim, którego nazwisko rzeczywiste brzmi: *Salomon ibn Gabirol*. A ponieważ wiadomo, że ten pisarz urodził się w Maladze r. 1002, odbywał studya w Saragossie, żył przez czas długi w Kordubie, a około r. 1070 umarł w Walencyi; przeto pierwszym przedstawicielem samodzielnej filozofii arabskiej w Hiszpanii i w Europie był nie Arab, lecz Izraelita ibn Gabirol, przekręcony na Avicebrona. W kilka lat potem, bo pod koniec r. 1855, uczony niemiecki dr. R. Seyerlen odkrył w bibliotece Mazaryni'ego w Paryżu całkowity rękopis łaciński dzieła „Fons vitae" z prostym tytułem „*De materia universali*" i ze wzmianką na końcu, że jest to dzieło *Avencebrola*, przełożone z arabskiego przez D. Gundisalvi i J. Hispanus ben Dawida. Na podstawie tego rękopisu z XIII w. Seyerlen przedstawił obszernie filozofię Avicebrona. W trzy lata później S. Munk odnalazł w Paryżu drugi rękopis łacińskiego przekładu „Źródła życia", dzięki czemu ogłosił w roku 1859 w swych „*Melanges de philosophie juive et arabe*" nietylko studyum obszerne o dziele ibn Gabirola, ale także przekład wyciągów hebrajskich z Flaquery wraz z tekstem. Wskutek tych odkryć, które powróciły literaturze żydowskiej najsamodzielniejszego filozofa, uczeni żydowscy z końca zeszłego wieku zajęli się gruntownym rozbiorem pracy filozoficznej ibn Gabirola. Po „Przyczynkach do filozofii" rabina dra Joela (1876), których tom I poświęcił autor ibn Gabirolowi, wyszła jeszcze gruntowniejsza praca o tym filozofie dra Guttmana. Dał on w niej jasny i wyczerpujący rozbiór „Źródła życia" (1889), którego całkowity i poprawny przekład łaciński wyszedł nareszcie w r. 1895, a zą nim wyborny prze-

kład hiszpański, dokonany w r. 1902 przez Federico de Castro y Fernandez.

Pomimo, że ibn Gabirol, po za swoją działalnością filozoficzną, był jednym z największych poetów nowohebrajskich, o życiu jego tak dalece nic nie wiemy, że nawet podane wyżej daty jego urodzenia i śmierci są niepewne. O poezyach tego pisarza będziemy mówili w innym rozdziale, tu zaś powiemy tylko o jego pracach filozoficznych, które autor pisał po arabsku. Pierwsza z nich, napisana


וסליקא מסכתא דכריתות

Kolofon rękopisu, zawierającego traktat Keriboth z Talmudu babilońskiego, a noszącego datę 4883 od stw. św. (=1123 po Chr.)

w Saragossie w r. 1045, nosi tytuł: *Tikkun middath hanefesz*, t. j. „O uszlachetnieniu przymiotów duszy". W książce tej Gabirol, powołując się często na zdania Biblii, oraz mędrców arabskich i greckich, przedstawił trzymaną w tonie ludowym etykę praktyczną, albo raczej opis przymiotów duszy ludzkiej, zarówno chwalebnych, jak nagannych ze stanowiska mo-

ralności. Człowiek, podług Gabirola, jest najdoskonalszym ze wszystkich tworów; przy swoich właściwościach cielesnych stanowi on organizm najsubtelniejszy śród wszystkich istot żyjących, a rozumem stoi na równym stopniu z aniołami. Z tych względów człowieka uważać trzeba za cel ostateczny stworzenia, za jego punkt środkowy. Ale cel człowieka, t. j. przeznaczenie jego, zasadza się na tem, żeby przez swą kulturę moralną i przez poddanie rozumowi swoich skłonności zmysłowych dążył do najwyższej, możliwej dla niego doskonałości i przez to stał się godnym błogosławieństwa wiekuistego, które czeka na niego w świecie inteligencyi, t. j. w świecie przyszłym. Jak świat w swojej wielkości jest *makrokosmem*, ukształtowanym z 4 żywiołów, tak też i człowiek przedstawia świat w zmniejszeniu, czyli *mikrokosmos*, złożony z natur, odpowiadających 4 żywiołom świata, t. j. z krwi, odpowiadającej powietrzu, ze śliny — odpowiadającej wodzie, z ciemnej żółci, która odpowiada ziemi i z żółtej żółci, która odpowiada ogniowi. Człowiek stworzony jest przez Boga w postaci doskonałej i uposażony we wszystkie organy, w zmysły wewnętrzne i zewnętrzne, potrzebne do osiągnięcia celu. Ale jak lekarz, przygotowywując lekarstwo, bierze do niego odpowiednią miarę, większą lub mniejszą, każdego z ciał, przy najściślejszem uwzględnieniu temperatury i własności każdego z nich, aby w ten sposób zdobyć środek odpowiadający celowi i usunąć z niego wszelkie działanie szkodliwe, tak też i człowiek musi postępować ze zmysłami. Powinien on posługiwać się niemi w sposób ściśle wymierzony i odpowiedni celowi, zabezpieczając dla każdego z nich pole do działania w granicach ściśle określonych i występując jaknajsurowiej przeciwko wszelkim przekroczeniom, ażeby ogólne działanie harmonijne wszystkich zmysłów dostroiło się do działalności życiowej, odpo-

wiedniej przeznaczeniu ludzkiemu. Jakoż ibn Gabirol opisuje dalej cnoty i występki natury ludzkiej, dokonywane pod przewodem pięciu zmysłów zewnętrznych, każdy zmysł bowiem jest podług niego organem dwóch cnót i dwóch odpowiadających im występków. Rozważając w ten sposób cnoty i występki, głównie z punktu widzenia fizycznego, i odnosząc je do 5 zmysłów z ich temperamentami, autor ze zmysłem wzroku łączy dumę i pokorę, wstyd i bezczelność; do słuchu odnosi miłość i nienawiść, litość i okrucieństwo, z węchem łączy gniew i dobroć, gorliwośc i zawiść; do smaku odnosi radość i smutek, spokój i żal; z dotykiem łączy szlachetność i chciwość, odwagę i podłość. Wszelako łatwiej coś twierdzić, niż tego dowieść. To też po bliższe wyjaśnienia—pisze dr. Gutmann - tezy autora, która jest więcej oryginalną niż płodną, zawiera w sobie *viel Erzwungenes und Erkünsteltes*, co bynajmniej nie dodaje powabu wykładowi. Dzieło Gabirola, napisane pod wpływem nauki Arystotelesa o etycznej mierze środkowej, a głównie pod wpływem Saadii, czyni wrażenie pracy niedostatecznie obmyślonej i przetrawionej. To też sam autor, przewidując zarzuty, zaznacza w przedmowie, że musiał zastosować swoją metodę, którą Munk nazywa *plus ingenieux que logique*, do życzenia kilku przyjaciół, gdyż oni zamówili u niego tę książkę, mającą być podręcznikiem moralności ludowej. Książkę ibn Gabirola przełożył na język hebrajski *Jehuda ibn Tibbon*. Oto wyjątek z niej „o pokorze" w przekładzie naszym podług dra Blocha:

„Pokora jest przymiotem najlepszym ze wszystkich. Posiadali ją prorocy, wzmiankowani jako mężowie o przymiotach podobnych boskim. Abraham mawiał: „Jestem prochem i pyłem". Inni mawiali: „Jestem robakiem" i t. d., a byli za to chwaleni. Więc też i człowiek rozumny powinienby wiedzieć, że być pokornym i mało cenić samego siebie przynosi zaszczyt człowiekowi. Obyś również pamiętał postępowanie trzeciego męża wybitnego, który się tak

mądrze znalazł względem proroka Eliasza, mówiąc: „Oby moja dusza była godna w twych oczach itd.” (2 kr. 1, 13); jakoż rzeczywiście nie spotkał go los poprzedników. Bo kto się poniża—dochodzi do czci. To też i w Biblii pokora jest zwykle ze czcią wspominana. Powiedziano (Przysł Sal. 22, 4): „Następstwem pokory jest bojaźń boża, bogactwo, cześć i życie.” Pobożni czasów starożytnych kierowali się zawsze tą cnotą, pozwalając jej panować nad skłonnościami. Opowiadają o jednym królu starożytnym, który, przyjmując u siebie pewnego wieczoru liczne towarzystwo, wstał ze swego tronu, żeby rozjaśnić światło i znów usiadł na swojem miejscu. Gdy mu zwrócono uwagę, że przecież tylu ludzi w towarzystwie mogło go było wyręczyć, król odpowiedział: „Jako król wstałem i jak król wróciłem” i t. d.

Drugie mniej ważne dzieło Gabirola, przełożone również z arabskiego na język hebrajski przez Jehudę ibn Tibbona p. t. *Mybchar ha penunim*, t. j. „Wybór pereł”, zawiera zbiór sentencyj, zaczerpniętych z dzieł mędrców starożytnych, a podzielony, podług Munka, na 64 paragrafy. Mamy przed sobą to dziełko, przełożone na język polski „ze ścisłą dosłownością”, ale językiem nie dość poprawnym przez Szymona Goldflussa (1859). Jest ono podzielone na rozdziały, nazwane „bramami” mądrości, jedności Boga, skromności, pobłażania, zastanawiania się i wiary, ufności w Bogu, nadziei, cierpliwości, przestawania na małem i t, d. Oto parę wyjątków w przekładzie Goldflusa:

Brama nienawiści. Mędrzec rzekł: kto sieje nienawiść zbiera żal. Zapytano mędrca: czem może się człowiek najskuteczniej pomścić na nieprzyjacielu? Jeśli sobie więcej od niego zasług przysparza - odrzekł. Strzeż się nienawidzić bliźniego, nawet gdy nic nie znaczy, bo nieraz zadławił się człowiek i małą muszką. Nie masz większego nieszczęścia, jak nienawiść ludzi. *Brama obmowy i plotki.* „Pewien człowiek oczernił przyjaciela przed znakomitą osobą. Ta rzekła do oszczercy: Dokładnie mnie oświeciłeś względem wad swoich, bo kto cudze błędy tak śledzi, pewno takie same w sobie ukrywa. Pewien człowiek rzekł do przyjaciela: Muszę się z tobą rozłączyć, bo ludzie źle mówią o tobie. Ten go na to zagadnął: „Czyś mnie słyszał kiedy źle mówiącego o innych?

Nie—odpowiada tamten.—Jeśli tak—to się rozstań z oszczercami..." Pewien człowiek rzekł do swego przyjaciela: Słyszałem, że źle o mnie mówiłeś. Ten odrzekł: Nie wierz temu, gdyż jestem zbyt przeświadczony, że obmową uczyniłbym większą krzywdę sobie, niż tobie" i t. d.

Czy Ibn Gabirol napisał komentarze do Biblii—nie wiadomo; wszelako jego wyjaśnienia niektórych tekstów, cytowane u innych autorów, świadczą, że ibn Gabirol lubował się w wyjaśnieniach alegorycznych. Ibn Ezra cytuje w swym komentarzu do Genesis, że podług ibn Gabirola drabina, którą Jakób widział we śnie, oznacza duszę *wyższą*, t. j. rozumną; aniołowie kroczący po niej to myśli, które się przywiązują bądź do przedmiotu duchowego, czyli wyższego, bądź do przedmiotu cielesnego, czyli niższego... Raj jest światem wyższym; wyraz *ogród* oznacza świat niższy, pełen istot, które są w nim roślinami; rzeka raju jest materyą pierwszą, matką wszystkich ciał i t. p.

Wspomnianem wyżej kapitalnem dziełem Ibn Gabirola jest „Źródło życia", którego oryginał arabski nie został dotychczas odnaleziony. W dziele tem autor pod formą rozmowy pomiędzy nauczycielem a uczniem wyłożył tylko część jedną swego systematu. Podług niego, cała wiedza rozpada się na trzy części: o materyi i formie, o woli i o istocie pierwszej. Otóż źródło życia traktuje o 1-ej części, t. j. przedstawia głównie naukę o materyi i o formie, gdy nauka o woli i o Bogu jest tylko traktowana ubocznie, przy wzmiance jednak, uczynionej przez nauczyciela, że wiedzę o woli autor złożył w innem swem dziele p. t.: „Origo largitatis et causa essendi", które bez śladu zaginęło. Prócz tego z innej rozmowy pomiędzy mistrzem a uczniem w „Fons vitae" wnioskować można, że autor napisał także traktat „O duszy". Munk przypuszcza, że odnaleziony przez niego w Paryżu rękopis łaciński bezimiennego przekładu dzieła arabskiego p. t. „Liber de anima"

jest albo tłómaczeniem zaginionej książki Gabirola, albo, co Guttmann uważa za prawdopodobniejsze, że traktat odnaleziony jest przeróbką pracy Gabirola, zawiera bowiem sporo miejsc, mających charakter falsyfikatu.

A teraz poznamy się bliżej ze „Źródłem życia", które nie jest bynajmniej, jak chce Joël „podręcznikiem filozofii nowoplatońskiej", autor bowiem przetopiwszy w jednym obrazie, śmiało i energicznie nakreślonym, ideje Arystotelesa ze świato-poglądem nowoplatońskim, wykazał niejednokrotnie, że jest, myślicielem oryginalnym. Celem głównym „Źródła życia" jest wykład idei o *materyi* i o *formie*. Autor rozwijając te ideje, przebiega różne ich stopnie, żeby doprowadzić czytelnika do poznania *materyi powszechnej*, tudzież *formy powszechnej*, ogarniających wszystkie rzeczy, prócz Boga, gdyż, podług Ibn Gabirola, dusza i inne substancye proste posiadają materyą. „Źródło życia" składa się z 5-ciu ksiąg, czyli traktatów. Księga I w uwagach przedwstępnych wyjaśnia, co należy rozumieć wogólności przez *materyę*, czyli tworzywo i przez *formę*. Autor mówi tu ogólnie o różnych rodzajach materyi i formy, tudzież o materyi i formie uniwersalnej.—Oto jak na początku tej księgi mistrz wyjaśnia uczniowi swemu cel człowieka w życiu (w przekładzie naszym podług Fryderyka de Castro y Fernandeza)

„*Uczeń.* A więc czegóż człowiek powinien szukać w tem życiu? *Mistrz.* Ponieważ ze wszystkich części człowieka najlepsza jest część inteligentna, przeto najbardziej szukać on powinien *wiedzy*, w której rzeczą najpotrzebniejszą jest *poznanie samego siebie*, żeby tą drogą można było poznać prawdziwie inne rzeczy, gdyż istotą wiedzy jest zrozumienie i przeniknięcie wszystkiego, wszystkie bowiem rzeczy wchodzą w zakres jej władzy. Z tych względów człowiek powinien również szukać wiedzy o przyczynie celowej, ażeby usilnie stosując się do niej, zdobył w ten sposób szczęście... *Uczeń.* Jakiż więc jest cel ostateczny rodzaju ludzkiego? *Mistrz.* Zbliżenie duszy do świata najwyższego, z którym

każdy człowiek upodobnić się winien. *Uczeń*. W jaki sposób cel ten osiągnąć? Przez *wiedzę i czyny*, gdyż wiedza i czyn jednoczą duszę ze światem najwyższym. Wiedza prowadzi do czynu, a czyn, odłączając duszę od wrogów, którzy jej szkodzą, sprowadza ją do jej natury, do jej substancyi. W ogólności wiedza i czyny wyzwalają duszę z niewoli *natury*, oswobadzając ją od jej ciemności, przez co dusza zdobywa swé życie najwyższe."

Na czem zasadza się ta wiedza, która stanowi cel ostateczny bytu człowieka? Na poznaniu istoty wszechrzeczy, a zwłaszcza na pozaniu istoty pierwwszej, która utrzymuje człowieka i w ruch wprowadza. Wszelako to poznanie jest tylko pod pewnym względem możliwe, gdyż istota pierwsza, będąca ponad wszystkiemi rzeczami, jest nieskończona. Ale zato poznanie rzeczy jest przystępne umysłowi ludzkiemu, bo jakkolwiek są one w istocie swojej różnorodne, to jednakże dadzą się wykazać wspólne wszystkim rzeczom podstawowe pierwiastki bytu, t. j. *materya powszechna* i *forma powszechna*, będące korzeniami, z których wszystko, co jest, powstało. Przyczyna różnic między rzeczami tkwi nie w ich substancyi lecz w ich własnościach, albowiem materya jest jedna, a tylko formy są różne. Że zaś byt wszelki zależy od woli boskiej, która jest twórczą i powołującą do ruchu wszystkie rzeczy, zależne od niej wiekuiście, przeto wiedza nasza ograniczać się musi do badań nad formą i materyą, nad istotą pierwszą i nad wolą, jako pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem. W księdze II autor wykłada w szczególności o materyi przyodzianej w formę cielesną, czyli, jak się sam autor wyraża, o substancyi podtrzymującej cielesność świata. W księdze III autor ustala istnienie substancyj prostych, które są pośrednikami pomiędzy Bogiem a światem cielesności, zaś w księdze IV wykazuje, że te substancye proste są złożone z materyi i formy. Wreszcie księga V traktuje o materyi powszechnej i formie powszechnej, t. j. o ide-

ach materyi i formy w ich znaczeniu najogólniejszem i w zastosowaniu tak do substancyi prostych, jak złożonych. Przytem autor dorzuca kilka uwag ogólnych o *Woli*, która jest pierwszą hipostazą bóstwa, a panuje nad wszystkiem, nad substancyami prostemi i złożonemi, będąc źródłem, z którego wypływają wszystkie formy. Nie mogąc wdawać się w szczegółowy rozbiór wszystkich ksiąg dzieła, przepełnionego subtelnem rozumowaniem dyalektycznem, postaramy się przedstawić w ogólnym zarysie tylko kwintesencyę „Źródła życia", t. j. punkty wytyczne tego dzieła.

Nauka metafizyczna, którą poprzedzać winna logika i psychologia, ma trzy cele: poznanie materyi i formy, woli boskiej, czyli *słowa twórczego* i substancyi pierwszej, czyli Boga. Poznanie tej ostatniej musi być bardzo ograniczone, a niepodobna osiągnąć go przez samą tylko badawczość filozoficzną. Wola, t. j. pierwsza przyczyna działająca, która posiada w swojej istocie formę wszechrzeczy, trzyma środek pomiędzy Bogiem a światem. Świat wypływa nie z *inteligencyi* Boga, lecz z jego woli, to znaczy, że stworzenie nie jest koniecznością, lecz aktem swobodnym bóstwa. Ta wola boska przejawia się stopniowo w różnych *hipostazach*, przechodząc kolejno od prostego do złożonego. Emanacyę Woli pierwszą i bezpośrednią jest materya wraz z formą w ich powszechności największej. Materya uniwersalna ogarnia zarazem świat duchowy i świat cielesny; ta *potęga*, czyli *zdolność* bytowania, istnieje we wszystkiem, co *jest*, prócz Boga, istoty bezwzględnej, będącej zawsze w *działaniu*. Ta materya otrzymuje od Woli byt, jedność i substancyjność, które stanowią formę najpowszechniejszą. Forma jest *jednością drugorzędną*, wypływem bezpośrednim z jedności pierwszej i bezwzględnej; ona jest gatunkiem najogólniejszym, czyli gatunkiem gatunków. Tę formę uniwersalną Gabirol utożsamia zwykle z intellektem

uniwersalnym, nazywając ją również *jednością drugą*, która jest związkiem i węzłem wszystkich form. Intellekt powszechny, jako siedlisko formy najpowabniejszej, jest więc najbezpośredniejszą emanacyą Woli, czyli pierwszą hipostazą. Odtąd wszechświat uszczegółowia się coraz bardziej. Drugą hipostazę stanowi dusza powszechna, która w *makrokosmosie* (t. j. we wszechświecie) przejawia się tak samo, jak w *mikrokosmosie* (t. j. w człowieku) pod trzema różnemi formami. Będąc sama w sobie pierwiastkiem życia, wiąże się ona z umysłem przez duszę rozumną, gdy przez zdolność odżywczą wiąże się z *naturą*, jako substancyą prostą po za światem cielesności, jako z siłą wyższą, która wytwarza ten świat, rządzi nim, a nadewszystko daje mu ruch. Lubo ta siła znajduje się w stosunku bezpośredniejszym do świata zmysłowego niż substancye wyższe duszy i umysłu, to jednakże jest od tych ostatnich zależna i stanowi jednę z hipostaz niższych. Substancya natury, ostatnia z substancyj prostych, tworzy granicę pomiędzy światem duchowym a zmysłowym; z niej to wypływa świat cielesności, w którym odróżniamy także różne stopnie, przechodząc od najprostszych do najbardziej złożonych. Tu właśnie rozpoczyna się czas i przestrzeń; owa przestrzeń, czyli ściśle mówiąc, *miejsce*, jest przymiotem, który się rodzi na niższym krańcu formy. Tu dopiero zjawia się niebo niezniszczalne z jego sferami różnemi, a następnie świat podksiężycowy, t. j. świat powstawania i niszczenia. Z powyższego widzimy, że w tym całokształcie świata, zaczerpniętym z filozofii nowoplatońskiej, u góry stoi Bóstwo *(prima essentia)* niepojęte i nieokreślone w swej istocie. Z niego wypływają, za pomocą promieniowania dynamicznego, w stopniach kolejnych ku dołowi szeregi istot skończonych od najwyższych do najniższych i to w ten sposób, że zawsze jeden członek szeregu wypływa z członka bezpośrednio przed nim idącego, a tylko

członek najwyższy tego szeregu „*emanuje*" bezpośrednio z Boga. Im bliżej praźródła, im wyżej stoją istoty, tem są doskonalsze i bardziej ruchome; im odleglejsze od praźródła, im głębiej znajduje się ich punkt oparcia, tem są niższe i zarazem grubsze materyalnie. Naprzód wypływają substancye duchowe *(substantiae spirituales, simplices, intelligibiles)*, Intellekt, czyli duch świata, dalej dusza światowa w ustopniowaniu potrójnem, jako dusza rozumna *(anima rationalis)*, zmysłowa *(sensibilis)* czyli zwierzęca i roślinna *(vegetabilis)*, potem Natura (φύσις), uruchomicielka świata cielesnego, następnie sam świat ciał, t. j. świat substancyj cielesnych, złożonych, zmysłowych *(substantiae corporeae, compositae, sensibiles)*, rozpadający się na: system sferyczny ciał niebieskich, na 9 sfer nieba (t. j. otaczająca *sphaera continens*, v. *diurna*, sfera gwiazd stałych i sfery 7 planet) z jednej strony, a ziemski świat podksiężycowy z 4 kręgami żywiołowemi (ogień, powietrze, woda i ziemia), leżący w obrębie powstania i zanikania, z drugiej strony. Przez sfery duchowe, otoczone są sfery cielesne, a wewnątrz każdego z obu rodzajów sfer zawsze sfera wyższa otacza niższą. W punkcie środkowym całokształtu znajduje się w spoczynku kula ziemska, zajmując miejsce najniższe, najgłębsze w całości świata, a jest ona znikomo mała w porównaniu ze sferą świata cielesną i całkowicie duchową, która coraz szerzej i coraz wyżej otacza kulę ziemską. Otóż z tym systemem emanacyi łączy się to, co autor mówi o różnych materyach. W rozmaitych ustopniowaniach bytu, ustalonych przez Ibn Gabirola, możemy rozróżnić 4 materye powszechne, umieszczone jedne w drugich, a które wyodrębniają się coraz bardziej, w miarę, jak zstępujemy z wyżyn do nizin: 1) bezwzględna materya powszechna, czyli ta, która ogarnia jednocześnie świat duchowy i świat cielesny, t. j. podścielisko ogólne (substrat) tego wszystkiego,

co jest, prócz Boga. 2) cielesna materya powszechna, czyli ta, która służy za tworzywo dla form cielesności i wielości, a która ogarnia zarazem sfery niebieskie i świat podksiężycowy. 3) materya wspólna wszystkim sferom niebieskim i 4) materya powszechna świata podksiężycowego, czyli materya żywiołów, siedlisko obrotu rzeczy, nazwana przez Gabirola *ogólną materyą naturalną*. Każdej z tych 4 materyj odpowiada forma powszechna, a zarówno formy, jak materye, wyodrębniają się i ucieleśniają coraz bardziej w miarę zstępowania po drabinie bytów.

Formę można rozważać z dwu punktów widzenia: naprzód jako to, co stanowi byt materyi, dając jej jedność i substancyjność; następnie, jako to, co uszczegółowia, t. j. wyodrębnia i określa ściśle materyę, oraz to, co stanowi *rodzaje* i *gatunki*. Z pierwszego punktu widzenia, to, co jest wyższe w szeregu emanacyj, czyli wypływów, daje formę temu, co niższe, a to ostatnie jest w niej *substratem*, czyli podścieliskiem. Z drugiego punktu widzenia to, co wyższe, może być uważane jako materya indywidualizowana i określana coraz bardziej przez niższe. Wychodząc np. z formy *intellektu*, czyli umysłu, który jest formą powszechną, spostrzegamy, że ona stanowi byt wszystkich substancyj niższych, a we wszystkich tych substancyach znajdujemy jeszcze ten sam stosunek formy i materyi; lecz wychodząc z materyi uniwersalnej i rozważając formę, jako to, co tę materyę określa i wyodrębnia, przekonamy się, że niższe jest formą wyższego. Materya jest wówczas bardziej ukryta niż forma, która służy do jej określenia i wyodrębnienia; gdyż niższe w szeregu emanacyj jest zawsze coraz bardziej widoczne przy użyciu formy *określającej* do tego, co wyższe. W ten sposób np. wielkość jest formą dla substancyi, gdy ona sama jest materyą dla barwy i dla *kształtu*. W rezultacie więc formy w ogólności są

dwojakiego gatunku: jedne, stanowiąc istotę wszechrzeczy, są wspólne wszystkiemu, co wyszło z woli boskiej; inne, ograniczając byt coraz więcej, różnią się na każdym stopniu drabiny bytów. Pierwszy z tych dwu gatunków poprzedza drugi, gdyż materya ma naprzód *zdolność bytu* w ogóle i dopiero wówczas, gdy jest przyodzianą w formy *istnienia* i substancyi, staje się zdolnością bytu tej lub innej rzeczy. Tym sposobem cały wszechświat tworzy jedno indywiduum, w którem część wyższa jest prototypem niższej i tylko przez tę ostatnią możemy sądzić o pierwszej i przeniknąć jej tajemnicę. Im bardziej wstępujemy ku górze, tem więcej poznanie nasze staje się niedostateczne. Substancya pierwsza, czyli Bóg, jest dla naszej inteligencyi niedostępna, poznanie więc Boga można zdobyć tylko przez rodzaj *ekstazy*, która nas prowadzi w świat Bóstwa. Przez działalność Boga w naturze możemy poznać tylko jego wolę, t. j. stwierdzić jedynie wszechpotęgę Bóstwa. Metafizyk tak oderwany, jakim był Ibn Gabirol, pozostawia bramę otwartą dla zdolności nawskroś mistycznej, czyniąc z ekstazy warunek niezbędny poznania najszczytniejszego. „Aby dojść— są jego słowa—do zrozumienia substancyj prostych, trzeba, żeby człowiek potęgą rozmyślań wzniósł się do takiej wyżyny, któraby go oswobodziła całkowicie z więzów cielesnych i jak gdyby utożsamiła z substancyami duchowemi. Człowiek powinien rozwinąć wszystkie swe siły dla dojścia do tej granicy, która jest dla duszy szczęściem najwyższem.” Bóg w bezwzględnej istocie swojej istniał od prawieków, a z niego przy każdym początku działalności wypływała Wola, która wszechświatowi w jego całokształcie nadała formę. Z niej dopiero wypromieniowały formy istot pojedyńczych, t. j. ideje świata umysłowego, a z niego materya sama, która łącząc się z formami, nadała naturze ruch i życie. Ten proces emanacyjny podobien jest wypromieniowaniu

światła ze słońca, wytryskaniu strumieni wodnych ze źródła, powstawaniu obrazów w naszem oku z refleksów istoty. Wszystko to stanowi jedność ze źródłem pierwotnem swego bytu, z istotą pierwszą, bezwzględną, gdyż wszystko jest z nią połączone nierozdzielnie. W Woli Boga przejawia się jego mądrość (inteligencya), którą poznajemy w rządzącej wszystkiem Opatrzności. Człowiek jest mikrokosmem, z którego wnioskować możemy o istocie świata. Dusza jest obrazem miniaturowym Bóstwa; przez nią i w niej poznajemy świat i jego stwórcę; to też psychologia stanowi źródło wszelkiej filozofii. Człowiek, jako istota pojedyncza, oraz każdy z jego członków, tak samo składa się z formy i materyi, jak świat w swym całokształcie i w każdej ze swych istot oddzielnych, wszystko bowiem w naturze składa się z formy i materyi, a w ich zespole tkwi tajemnica stworzenia. Widzieliśmy, że pierwotna materya świata jest materyą uniwersalną, która w swej praistocie stanowi punkt matematyczny, a więc nieskończenie mały, próżny wszelkich przymiotów, atom, wytwarzający w połączeniu z formą istotę oddzielną (molekuł). Ale ta forma jest dla formy wyższej tylko materyą, która w połączeniu z nową formą wytwarza nowe indywiduum, będące tylko materyą dla formy wyższej, i tak w nieskończoność, dopóki wszystko razem nie połączy się w jednę istotę, zwaną wszechświatem, a przyodzianą w formę podług woli bożej, która wszelkiemu bytowi daje organizacyę i rządzi naturą wedle praw swoich. W ten sposób wszystkie rzeczy świata za pomocą trwającej ciągle zmiany form przechodzą z jednej postaci w drugą, wszelako istoty oddzielne, podlegając w swej formie zewnętrznej wciąż nowym zmianom nieprzerwanym, jednoczą się z sobą i w sobie jak najściślej Wynikiem tych przemian i tego zespołu jest świat. Jak człowiek posiada tylko jednę wolę i jednę duszę, pomimo, że życie jego prze-

jawia się najrozmaiciej, tak i świat, niezależnie od swej natury zmiennej, jest ożywiony i w ruch wprowadzony tylko przez jednę wolę, która jest naturą Boga, a duszą świata. Wszystko, co jest, istnieje rzeczywiście i jest dźwigane przez swą formę. Rzeczywistość jest potrzebą materyi. A istnienie duszy czy także jest rzeczywiste? Tak. A więc dusza jest materyą, nie duchem? Tak—tylko materyą subtelną, uduchownioną. Duchem czystym jest tylko Bóg; materyą czystą—tylko prażywioł jako atom' Bóg jest nieskończenie wielki, gdyż po za nim nic nie istnieje, a materya pierwotna jest nieskończenie mała. Atomy nie przedstawiają nic (z którego właśnie Bóg świat stworzył), a Bóg jest wyższy ponad wszelkie przymioty. I Bóg i atom są trwałe w swojej istocie, nie podlegając żadnym zmianom nigdy i nigdzie.

Wobec tej teoryi Gabirola nie może być mowy o stworzeniu świata z niczego, pomimo naciągań w tym kierunku. Ze spekulacya filozoficzna—pisze Munk — pociągnęła Gabirola ku panteizmowi, to nie ulega wątpliwości, albowiem za wynik logiczny jego systemu uważać trzeba istnienie materyi, czyli substancyi jedynej, przedistniejącej. Ale Ibn Gabirol, który jako poeta przestrzega ściśle zasad swej wiary, nie mógł wyzwolić się całkiem w swej filozofii od zasadniczej podstawy judaizmu, to też nie poddając się w zupełności panteizmowi filozofii nowoplatońskiej, usiłował przekroczyć granicę jej nauki o emanacyi, ażeby w poglądach na stworzenie zbliżyć się do nauki biblijnej, co widać już z jego wykładu o woli, która zresztą, będąc pośredniczką pomiędzy Bogiem a światem, jest powtórzeniem Logosu Filona. Pomimo rozlicznych wpływów, które się złożyły na „Źródło życia", uczeni bowiem wykazali w tem dziele poglądy Plotina i Proklusa (Joel), doktryny Arystotelesa w przeróbce komentatorów nowoplatońskich, przesiąknięte marzeniami

szkoły aleksandryjskiej (Munk), idee Empedoklesa z księgi o 5 substancyach (Kaufmann), poglądy przyrodoznawcze „Braci szczerych”, pewne pojęcia Filona i Saadii (Guttman); pomimo tych wszystkich wpływów „Źródło życia” jest pracą myśliciela samodzielnego, który nietylko zmodyfikował w wielu punktach istotnych system nowo-platoński, lecz także ideje nowo-platońskie przedstawił w obrazie oryginalnym. Rzecz szczególna. Jak Filon, jedyny w ścisłem znaczeniu tego słowa filozof żydowski w starożytności, nie wywarłszy najmniejszego wpływu na judaizm, oddziałał potężnie na filozofię chrześcijańską, tak i ibn Gabirol, uważany przez Żydów, jako filozof, za heretyka, wywarł pod imieniem Avicebrona wpływ najsilniejszy na chrześcijańską scholastykę średniowieczną, dzięki temu samemu „Słowu” Boga, które spopularyzowało i Filona w teologii chrześcijańskiej. Jak dalece ten filozof nie ujawnił w swem dziele ani wiary żydowskiej, ani teologii rabinicznej, świadczy fakt, że pierwszy z chrześcijan, który poznał „Źródło życia”, Wilhelm z Auvergne, biskup paryzki (1228—1249), podnosząc wysoko ibn Gabirola, uważał go za chrześcijanina, a inni teologowie chrześcijańscy XIII w. widzieli w nim myśliciela arabskiego z rodu i z religii. Bo też ibn Gabirol, obok Spinozy, był jedynym filozofem żydowskim, który pisał nie dla samych Żydów, lecz dla ludzkości „Był on — pisze dr. Seyerlen — filozofem ogólnie ludzkim, a czyniony mu z tego powodu przez przeciwników żydowskich zarzut najcięższy stanowi dla nas najwyższą jego pochwałę”. Jeżeli spekulacye filozoficzne ibn Gabirola wywarły wpływ niezmiernie słaby na ogół Żydów, a tylko jego teorya o emanacyi i o istocie pośredniej wtargnęła do filozofii religii, a przedewszystkiem do kabały—to przeciwnie, pisma filozofów arabskich, jak *Alfarabiego*, ibn Siny i Algazalego, oddziaływały coraz *silniej* na Żydów hiszpańskich. Ponieważ filozofowie

arabscy poczytywali się głównie za uczniów Arystotelesa i wyjaśniali jego dzieła, przeto i uczeni żydowscy, przyswajając sobie coraz gruntowniej znajomość filozofii perypatetycznej, przejęci byli głęboko jej duchem.

Józef ibn Zadik, członek zboru rabinicznego w Kordubie, która była siedliskiem filozofii arabsko-perypatetycznej, zmarły w r. 1149, był autorem dzieła p. t. *Sefer Olam hakaton*, t. j. „Księga o Mikrokosmosie", w której, opierając się na Saadi, a głównie na Gabirolu, usiłuje przetopić ideje Arystotelesa z poglądami nowo-platońskiemi. Podług Guttmanna, wszystkie zasadnicze nauki Gabirola dadzą się wykazać w Mikrokosmosie Zaddika. Pisarz ten, podobnie jak Gabirol, naucza, że do najwyższej doskonałości prowadzi tylko poznanie Boga i pobożność; że przez poznanie i czyny można zniszczyć pęta, które natura nałożyła na duszę ludzką; że za pomocą poznania siebie samego dochodzi człowiek do poznania rzeczy; że dusza poznaje rzeczy, ogarniając je, t. j. stając się *miejscem* dla rzeczy poznanej, ale *nie miejscem cielesnem, lecz duchowem*. Jak człowiek, za pomocą poznania swego ciała, zdobywa poznanie świata cielesnego, tak przez poznanie swej duszy rozumnej poznaje naprawdę świat duchowy, a idąc coraz dalej poznaje Boga. Od substancyj początkowych i ich własności wznosi się duch człowieka do substancyj wyższych, dopóki nie zdobędzie celu ostatecznego wszelkiej wiedzy, t. j. poznania substancyi pierwszej. Zarówno rzeczy cielesne, jak duchowe, złożone są z materyi i formy, tylko, że materya rzeczy cielesnych jest cielesna, a duchowych — duchowa. Materyę świata zmysłowego, która bez żadnej przyczyny pośredniej wypłynęła wprost z Boga, można porównać ze światłem czystem i z promieniem jasnym. O Bogu można się tylko pytać: czy jest? ale nigdy: *czem* jest, jak jest i *dlaczego* jest? — gdyż istota jego niepojęta,

nieokreślona. Przymioty Boga są również nieograniczone i nieporównane; a jeżeli prorocy określają je pozytywnie, a filozofowie negatywnie, to i jedni i drudzy stoją na jednym poziomie, określenia ich bowiem płyną tylko z potrzeby naszego myślenia, które musi charakteryzować czynności boskie przez analogię z czynnościami ludzkiemi. Świat ziemski powstaje z 4 żywiołów o ruchu przeciwległym ku górze i ku dołowi, ale ciało sfer niebieskich tworzy się z żywiołu piątego, jak to wskazuje ruch kolisty. *Sfery niebieskie są ożywione i mają wyższe poznanie Boga niż człowiek*, który będąc złożonym z ciała i z ducha, przedstawia obraz świata w zmniejszeniu, t. j. *Makrokosmos*. W nomologii, tudzież w nauce o wolnej woli Zaddik idzie mniej więcej za Saadią. Przytoczymy w przekładzie naszym podług dra Jellinka rozumowanie Zaddika, mające dowieść, że dusza myśląca nie znajduje się na zewnątrz ciała. Autor, dowiódłszy naprzód, że dusza nie przebywa w ciele, tak pisze dalej:

„Gdyby dusza znajdowała się po za ciałem, to albo byłaby przy niem blizko, albo daleko. Gdyby była daleko, to nie przynosiłaby ciału żadnej korzyści i człowiek musiałby zginąć. Gdyby była blizko z jednej strony ciała, to tylko ta jedna strona korzystałaby z duszy, a druga nicby z niej nie miała. Stojąc zaś blizko wszystkich stron ciała, dusza podobnaby była workowi, który ogarnia całe ciało, wskutek czego powstałaby wątpliwość co do jej bezcielesności, bo gdyby dusza zajmowała miejsce lub była podobna workowi, który potrzebuje miejsca, byłaby z obu tych względów ciałem. Z powyższego wypływa, że dusza nie jest ciałem; że nie może znajdować się ani w ciele, ani po za ciałem, lecz że jest czemś bardzo delikatnem, a ogarnia ciało nierównie subtelniej aniżeli inne granice powierzchni i że daleko bliższą jest ciału niż jego własne cząsteczki, a wreszcie że niema nikogo, ktoby mógł zaprzeczyć bytowi jej w sobie i nie zauważyć obecności duszy w sobie i w swojem ciele. Że zaś, jak wykazaliśmy, dusza nie może być w ciele a ciało *nie* jest jej miejscem, więc przeciwnie dusza stanowi *miejsce* dla ciała, ale miejsce intellektualne."

Za kierunkiem idei Gabirola szedł także znany nam jako gramatyk i egzegeta *Abraham ben Meir ibn Ezra* z Toledo, który wprawdzie nie pozostawił dzieła filozoficznego, ale w swych pracach gramatycznych i egzegetycznych porozsiewał wiele uwag filozoficznych natury eklektycznej, które mają swe źródło w teoryach bądź perypatetycznych i pitagorejskich bądź nowo-platońskich. Filozofia ibn Ezry — pisze dr. M. Friedlaender, który poświęcił temu pisarzowi monografię wyczerpującą—jest wytworem połączonego działania kultury jego religijnej i ogólnej, jego wiary i badań matematycznych, językoznawczych i logicznych. Pierwsza wypełniła umysł ibn Ezry ideją niezależnego, absolutnego Stwórcy i Władcy wszechświata; drugie zaś ukazały mu wszechświat, rządzony przez prawa stałe, niezmienne. Pierwsza dała mu wiedzę pozytywną, do której niczego dodać, ani też niczego z niej ująć nie było można; drugim zaś zawdzięcza żywioły, z których miał wydobyć wiedzę filozoficzną. Dzięki badaniom religijnym życie ludzkie wraz z całym światem dokoła niego wydało mu się drobne, niedoskonałe, przejściowe, a badania świeckie wykazały mu wielkość, doskonałość i stałość natury. Wiara zwróciła jego serce od rozczarowań i niedoskonałości tego padołu do ideału i życia czystszego w przyszłości odległej, w wyższych krainach; badanie zaś skierowało jego umysł do studyów nad światem widzialnym, rzeczywistym. Wiara przedstawiła mu Boga jako pierwszą przyczynę wszystkiego, bez względu na czynniki pośredniczące, na które rozum badawczy zwracał wyłącznie jego uwagę. Językoznawca, matematyk, astronom, astrolog, teolog, filozof i poeta ibn Ezra, mając widocznie olbrzymią łatwość pisania, w swych licznych dziełach (podług niektórych przeszło sto) obrabiał przeważnie ten sam przedmiot w formach najrozmaitszych. W „ka-

żdem miejscu — pisze sam o sobie — gdziem tylko przybył, pisałem książki i roztrząsałem trudne zagadnienia". Potrzeba—„matka wynalazków"—była prawdopodobnie bodźcem do jego działalności literackiej. „Te moje książki — pisze Ezra w epigramacie, poprzedzającym komentarz do Trenów—utrzymywały mię w podróżach". Ubóstwo i potrzeba zamiany wiedzy szerokiej na monetę zmuszały filozofa do pisania krótkich traktatów a powstrzymywały od tworzenia dzieł wielkich na wzór Saadii lub Gabirola. Zaspokoiwszy potrzeby życia w jednem miejscu, Ezra pośpieszał dalej, żeby znów pisać. Ztąd też w pracach jego, zarówno wcześniejszych jak późniejszych, brak postępu i logicznej wynikliwości. Wszędzie te same ideje, ten sam system filozoficzny, ta sama walka przeciw karaizmowi i Midraszom, przeciw niedowiarstwu i bigoteryi. W jednem miejscu cytuje danego autora bez krytyki, w innem już tę samą cytatę poddaje surowej ocenie. Atakując ibn Ezrę Luzzato pisze: „Przy całej wiedzy szerokiej, nie napisał on ani jednej książki w porządku właściwym i w języku jasnym; przeskakuje z przedmiotu na przedmiot bez planu stałego, jakgdyby nie prowadził żadnej kontroli nad myślami swemi. Kierowany pobudką chwili pisał to zaraz co mu naprzód przyszło do głowy". Stojąc, jako filozof, przy pitagoreizmie i nowoplatonizmie, a bardziej przy pierwszym, niż przy drugim, ibn Ezra przyczynił się najwięcej do rozwinięcia mistycyzmu liczb i głosek, który, jak niezadługo zobaczymy, zajmuje miejsce poważne w Kabbale teoretycznej a stanowi prawie całą Kabbałę praktyczną. Posiadając umysł matematyczny, wykształcony w szkole Gerberta, Almanzora i Averroesa, oraz temperament mistyczny, Ibn Ezra oddał matematykę na usługi swemu mistycyzmowi, jak to widać przedewszystkiem w jego „Księdze o imieniu" *(Sefer Haszem)*, w której na podstawie cyfr

tylko rozbiera tetragram imienia boskiego *I h v h*. Że ibn Ezra miał skłonność silną do panteizmu świadczą jego zdania o Bogu w komentarzach do Genesis i do Exodus: „Bóg jest jeden, jest Stwórcą wszystkiego, *jest Wszystkiem*"; „Wszystko jest w Jednym *in potentia*, a Jeden jest we wszystkiem *in actu*", „On sam jest; on jest tym, który zna wiedzę i jej przedmiot". Dla Kabbały późniejszej ważne było pojęcie ibn Ezry o duszy ludzkiej, która, podług niego, dzięki stanowisku swemu i swej naturze, stanowi środek między górą a dołem, między światem duchowym a zmysłowym, i przedstawia wszystko w obrazach, jako odbicie pierwowzoru, który oglądała, będąc w świecie boskim. Dusza jest łącznikiem pomiędzy światem wyższym, a niższym; poniża, co zbyt wysokie, a podwyższa i wyszlachetnia, co zbyt nizkie. Jest ona wozem, prawdziwą Merkabą, na którą Bóg zstępuje a człowiek się wznosi, a nietylko człowiek, ale i wszechświat, albowiem zstąpienie Boga ma na celu porwanie na tych skrzydłach całej natury zmysłowej. Wreszcie w jednym z utworów rymowanych ibn Ezra przedstawia sfery niebieskie jako pobyt istot żyjących. W sferze księżyca umieszcza ludzi pobożnych a świętych; w sferze Merkurego ludzi uczonych wraz z całym orszakiem magów, nekromantów i t. p.; na Wenerze—niewiasty ponętne, które tańczą i śpiewają przy dźwiękach fletów i harf; na słońcu bohaterów potężnych i t. p.

Autorem księgi moralnej p. t. *Sefer hegjon hanefesz*, to jest „Rozważanie duszy", był *Abraham bar Chija* (około roku 1130), znany jako matematyk i astronom. Jako przeciwnik filozofii, a zwłaszcza potężniejącego coraz bardziej arystotelizmu, wystąpił największy poeta literatury rabinicznej *Jehuda ben Samuel Halewi*, ur. w 1085 roku w Kastylii, a zmarły około r. 1163 w Palestynie. Pisarz ten, o którego życiu żadnych bliższych szczegółów histo-

rya nie zaznaczyła, napisał po arabsku w r. 1140 księgę p. t. *Kozari*, tłómaczoną na język hebrajski przez Jehudę ibn Tibbona, a na język niemiecki naprzód przez Cassela, a później przez H. Hirschfelda w r. 1885. Dzieło to, mające tytuł obszerniejszy „Księga dowodów i argumentów w obronie religii pogardzonej" jest, podług T. Webera, apologią judaizmu, przeznaczoną dla króla Chazarów, dzięki czemu otrzymała nazwę „Kozari". Autor, pod formą dyalogu platońskiego, broni w tem dziele judaizmu przeciw filozofii, chrześcijaństwu i islamizmowi.

Korzystając z faktu przyjęcia judaizmu przez króla Chozarów, autor wysnuwa z tego wątku historycznego rozmowę pomiędzy tym królem a doktorem żydowskim. Gdy król ów miał widzenie senne, że „zamiary jego przyjemne są Bogu, ale nie czyny", dla rozjaśnienia swych wątpliwości monarcha rozprawia kolejno z filozofem chrześcijańskim i z muzułmaninem. Skoro żaden z nich nie zdołał przekonać króla, wezwał on doktora żydowskiego, który, wyjaśniwszy mu wszystkie możliwe wątpliwości, skłonił monarchę do przyjęcia wiary żydowskiej. Na tej kanwie autor, wojując z filozofami, wyhaftował zupełną teoryę judaizmu rabinicznego. Zwalcza on mniemania uczonych, którzy sądzą, że oddawszy się zupełnie rozumowi samemu i doszedłszy z jego pomocą do poznania wysokich prawd, nauczanych przez objawienie nadnaturalne, czynią zadość wymaganiom religii. Objawienie niczego nas nie naucza, coby było bezpośrednio sprzeczne z rozumem; lecz przez wiarę jedynie, przez życie, poświęcone praktykom i rozmyślaniom religijnym, możemy do pewnego stopnia uczestniczyć w natchnieniu proroków i przesiąknąć prawdami, które im były objawione.

Rozum może dostarczyć dowodów tak dla wieczności materyi, jak i dla stworzenia świata *z niczego*, ale tradycya starożytna, przechodząca z wieku

na wiek od czasów najdawniejszych, ma więcej siły przekonywającej, niż rusztowanie sylogizmów forsownie wypracowanych i rozumowań, którym można przeciwstawić inne, wręcz sprzeczne. Co jeden filozof zbija, to inny za prawdę niewzruszoną uznawać każe, a w zamęcie tych pojęć sprzecznych duch ludzki staje się łupem sceptycyzmu, gdyż filozofowie tylko w dziedzinie matematyki i loiki wyniki pewniejsze osiągnąć mogą, a w zakresie fizyki i metafizyki płodzą jedynie hipotezy. Z tej walki ze zwątpieniem zabójczem wyprowadzić nas może tylko święta tradycya objawienia, która na pustyni uczucia naszego oświeca i ogrzewa niby słup ognisty. Proroctwo jest najwyższem światłem i najwyższem dobrem człowieka, jest światłem nadnaturalnem, które wypływa bezpośrednio z ducha bożego. Ofiary i prawa ceremonialne—to siły rzeczywiste, ale tajemnic pełne, albowiem w dziedzinie ducha oddziaływają one na dusze taką samą celowością prawną, jak siły naturalne w świecie widocznym. Te prawa ceremonialne, będąc przeznaczone do rozważania w duszach natury proroczej, są we wszystkich szczegółach ustalone i muszą być najściślej wykonywane. Gdy Izrael, usposobiony proroczo przez swe pochodzenie, będzie mógł powrócić do wykonywania tych wszystkich praw na własnym gruncie, wówczas duch proroczy znów odżyje z dawną potęgą, a tymczasem, śród warunków niesprzyjających na tułactwie, Izrael, przestrzegając ceremoniału, podtrzymuje duchową zdolność wewnętrzną, ażeby to światło łaski, dziś ledwie błyszczące, nie zgasło. Z drugiej strony jednak owe prawa ceremonialne o tyle tylko mają wartość, o ile przyczyniają się do budzenia prawdziwej religijności, o ile dają pobudkę do humanizmu, do cnót wszelakich, do sprawiedliwości i ukochania prawdy, jednem słowem, o ile dźwigają moralność na poziom wyższy. Więc kto cele powyższe lekceważy, ten niech się nie oddaje

myśli szalonej, że uczyni zadość obowiązkom ludzkim, przestrzegając jedynie ofiar, postów, sabbatów, świąt, rytuałów, przepisów pokarmowych i innych form tego rodzaju. Objawione prawa religijne są tylko uzupełnieniem praw rozumowych, lecz ani ich zastąpić, ani unicestwić nie mogą. Kto kłamie, obmawia, oszukuje, rozpustę czyni, nie odczuwa cierpień bliźniego, sprzeniewierza się godności swojej lub ojczyźnie, ten jest wstrętny i podły, choćby był nawet nabożnisiem, bo wiara jego wypływa nie z serca, lecz z hipokryzyi.

Jehuda Halewi, walcząc z filozofią, sam z niej korzysta przy wyjaśnieniu przymiotów boskich i wolnej woli. Przymioty boskie są, podług niego: czynne, stosunkowe i bierne. Pierwsze są określeniami, wyprowadzonemi z działań pojedynczych, które dokonywają się za pomocą pośrednich przyczyn naturalnych, jak: „miłosierny”, „łaskawy”, „karzący”. Do przymiotów stosunkowych należą określenia czci, w których człowiek ujawnia swe uczucie względem Boga, jak „święty”, „wielbiony”. Za przymioty negatywne uważa Halewi takie pojęcia, które nawet w razie pozornych wyrażeń pozytywnych o Bogu, jak: „żyjący”, „jedyny”, „pierwszy i ostatni”, stwierdzają w rzeczywistości wyobrażenia przeciwne. Gdy np. nazywamy Boga „żywym”, to chcemy przez to wyrazić, że nie jest śmiertelny, że jest wyższy nad życie i śmierć; mówiąc o Bgu, że jest „jeden”, wyrażamy przez to, że nie jest wieloraki, t. j. „jeden” nie w znaczeniu pozytywnem tego wyrazu, określającego łączność i treść danej rzeczy, gdyż Bóg stoi ponad wszelką łącznością. Mówiąc tedy o Bogu, że jest jeden, chcemy tylko wykluczyć z niego wszelką wielość, a nie przypisywać mu wcale jedności w naszem pojęciu i zrozumieniu. Jehuda Halewi—pisze Dr. Bloch—był pierwszym, który w żydowskiej filozofii religii przeprowadził konsekwentnie ideję przymiotów negatywnych, upatrując w jedności, którą

przedstawiano jako najodpowiedniejszy przymiot istotny, jedynie czystą negacyę. Posunął też naprzód rozwinięcie zagadnienia o wolnej woli, u niego bowiem po raz pierwszy zjawia się „natura możliwości", jako punkt obrotowy, przy którego twierdzeniu lub przeczeniu wolna wola istnieje lub upada. Wszystko zależy od Boga, ale działanie jego bezpośrednie jest nadzwyczaj rzadkie, gdyż on pozostawia wszystko grze przyczyn i skutków, przy której przyczyny pośrednie formują się często w kierunku przypadkowym, nieprawidłowym. Samowola ludzka należy do przyczyn pośrednich i zresztą prowadzi wstecz ku przyczynom dalszym, które w swem zazębieniu sięgają do przyczyny pierwszej, ale tak, że przy tem nie działa wcale żaden przymus. Człowiek sam czuje, że w postanowieniu swojem jest swobodny, gdyż, w przeciwnym razie, jakżeby czyn jego mógł być chwalony lub ganiony? Wszechmoc Boga nie jest ograniczona wolnością woli, gdyż przyczyny pośrednie ostatecznie wracają do Boga i są od niego zależne. Wolnej woli nie znosi również wszechwiedza boska, gdyż ona, jako *scientia visionis*, nie działając twórczo, nie krępuje ludzkiej samowoli.

Jakkolwiek Jehuda Halewi porusza się całkowicie w ramach dogmatyzmu i, jako teolog żydowski w najczystszem znaczenin tego słowa, prawie instynktownie unika badawczości filozoficznej, a zwłaszcza metafizycznej, uważając, że wiara czysta jest lepsza od wszelkiej dedukcyi rozumu, którą odrzuca, to jednakże spotykamy w jego dziele pewną liczbę pojęć, które mistycyzm późniejszy zapisze na swój rachunek. Ideja ogólna, która przenika księgę Kozari, zasadza się na tem, że lud żydowski jest ludem Boga wybranym i, jako taki, znajduje się w stosunku ścisłym, nie nietylko moralnym, lecz i materyalnym, tj. w stosunku mistycznym z istotą boską. Wszelako stosunek ten przejawia się, urzeczywistnia, staje się płodnym, przechodzi z możności

do czynu tylko w pewnych warunkach, w kraju określonym, przez spełnianie praktyk określonych. Otóż w świetle tej idei Hallewi studyuje prawa i instytucye żydowskie, zwłaszcza kult ofiar. Rozważając jedynie ogień, który pożera ofiarę, i widząc w tym ogniu żywioł najsubtelniejszy z żywiołów podksiężycowych, Hallewi czyni z niego nietylko symbol obecności boskiej, lecz i drogę mistyczną, przez którą utrzymuje się nieustannie stosunek między Izraelem a jego Bogiem. Jehuda Hallewi upodabnia stosunek *Szechiny*, tj. chwały boskiej, z Izraelem do stosunku ducha z ciałem. Jak człowiek dopiero wówczas, gdy tego chce, odczuwa ten swój stosunek do duszy, gdyż w przeciwnym razie jest sam uwięziony i zatopiony w masie ciała bezczynnej, tak samo rzecz się ma i z Izraelem, który musi nieustannie dążyć do uświadomienia sobie swego związku z Bogiem. Do tego celu prowadzą właśnie pośrednio lub bezpośrednio wszystkie instytucye mozaiczne, a świadomość owego związku staje się z kolei źródłem cnót wszelkich i wszelkiego postępu. J. Hallewi, chcąc w obrazie zmysłowym przedstawić Boga, porównywa go ze światłem, gdyż ono, najpiękniejsze i najsubtelniejsze z rzeczy zmysłowych, otacza wszechświat; ale, wbrew większej części teologów, uważa antropomorficzne przedstawianie Boga za bardzo korzystne, gdyż ono, w braku pojęć oderwanych, przejmuje człowieka grozą zbawienną. J. Hallewi jest jednym z pierwszych teologów żydowskich, który pragnął usilnie wyodrębnić imię boskie *Ihvh* (Jahve), czyli *tetragram* ze wszystkich innych imion. uważając je za największą łaskę, jaką Bóg wyświadczył swemu ludowi. Jest to imię własne Boga w przeciwstawieniu do wszystkich innych, które są tylko imionami pospolitemi, a jego ważność jest już nacechowana przez same głoski, wchodzące w skład tego imienia, głoski te bowiem: *jod*. *waw*, *he*, służą (tak było przed wynalezieniem punktacyi masore-

tycznej) zą samogłoski wszystkim innym głoskom, czyniąc je żywemi i dostrzegalnemi. Podług Hallewiego, dla człowieka myśl, wyraz i pismo są tylko znakami istnienia rzeczy, gdy dla Boga stanowią one rzecz samą, to znaczy, że zgodnie z tradycyami żydowskiemi, myśl, czyli Słowo Boga, urzeczywistnia przez samo swoje istnienie wszechświat zmysłowy. Podejmując mniemanie Talmudu, że Palestyna, Jerozolima i świątynia są centrem powierzchni ziemskiej, J. Hallewi wyjaśnia układ ziemi jako szereg kół współśrodkowych wokoło Jerozolimy, ułożonych w ten sposób ze względu na stosunek do miasta świętego i z uwagi na promieniowanie płynącego z Jeruzalem prawa, gwoli ułatwieniu obietnicy proroczej i mesyanicznej o zejściu się wszystkich narodów u stóp Syonu w Jerozolimie. Wszystkie te pojęcia mistyczne Hallewiego odnajdziemy niezadługo w Kabale. Dodać musimy, że księga „Kozari" odznacza się wykładem prostym, a jednocześnie i kunsztownym, dyalog ma żywy, a charakterystykę osób wyrazistą. Dla próby przytoczymy w przekładzie własnym, podług D. Cassela, wykład filozofa pogańskiego, który wyłania królowi Chazarów, pragnącemu wiedzieć, co się Bogu podoba, obowiązek doskonalenia się ustawicznego. Człowiek, posiadając rozum czynny i bierny, wówczas dopiero staje na wyżynach doskonałości aniołów, gdy „pozbywszy się wątpień i pojąwszy naukę w jej znaczeniu prawdziwem", zapewni tryumf rozumowi czynnemu nad biernym.

„Wówczas dusza człowieka doskonałego i rozum czynny stanowią jedność., a owa dusza wypoczywa w towarzystwie Hermesa, Eskulapa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa, gdyż ci wszyscy i każdy, kto dosięgnął swojej wyżyny, stanowiąc jedność z rozumem czynnym, istnieją na zawsze. I to się nazywa „upodobaniem boskiem" w znaczeniu przenośnem i przybliżonem. Staraj się o nie, dąż do prawdziwego poznania rzeczy, dopóki twój rozum nie stanie się z biernego czynnym. Krocz po drodze pobożnych w przymiotach i czynach,

gdyż oni pomogą ci do poznania prawdy, do wytrwania w postępie i w przejściu do rozumu czynnego. To cię zaraz doprowadzi do cnót wstrzemięźliwości, skromności, pokory i wszystkich przymiotów cennych, jak również do czci, którą oddajemy przyczynie pierwszej, nie dlatego, żeby jej upodobanie wyraziło się w łasce dla ciebie, lub żebyś gniew jej odwrócił, lecz żeby się upodobnić rozumowi czynnemu w dążeniu do prawdy, w określaniu każdej rzeczy w sposób właściwy i w ścisłem poznaniu tego, co stanowi ogół przymiotów rozumu. Skoro dosięgniesz do tego stopnia wiary, nie pytaj, jaką wyznajesz religię, jakie prawo i jaki sposób postępowania, jak się wyrażasz i jaki masz język, lecz albo sam sobie wymyśl prawo religijne, któreby cię prowadziło do pokory i do uwielbiania istoty najwyższej, tudzież kierowało obyczajami twemi i twego domu i twych poddanych, w przypuszczeniu, że w tym względzie pójdą za tobą i słuchać cię będą, lub też weź sobie, jako religię, prawa rozumu, które zebrali filozofowie, kierując źrenicę swoją i cel swój na czystość swej duszy."

O Jehudzie Hallewim, jako poecie, będziemy mówili w innem miejscu.

Chorągiew arystotelizmu rozwinął śmiało *Abraham ibn Daud* z Toledo, urodzony około 1110, a zmarły, jako męczennik, około r. 1180. Szczegóły jego życia nie są nam znane; to tylko pewna, że był autorem księgi historycznej *Sefer Hakabalah*, w której ocenił podania historyczne, oraz dzieła *Emunah Ramah* „Wiara szczytna", w którem, rozwijając dalej filozoficzno-religijny proces myślenia swych poprzedników, zwłaszcza Saadii, usiłuje pod sztandarem Arystotelesa, a właściwie Alfarabiego i Ibn Siny, pojednać religię z rozumem. A. ibn Daud był zaciętym wrogiem Ibn Gabirola, którego „Źródło życia" stara się unicestwić swoją krytyką. Oto co pisze we wstępie do swej „Wiary szczytnej" (podług Guttmana):

„Zajmowaliśmy się księgą S. J. Gabirola, w której jednak ten autor usiłuje rozwiązać jedyne zagadnienie filozoficzne i w dodatku nie przeznaczone specyalnie dla naszej gminy, lecz poświęcone przedmiotowi, obchodzącemu jednakowo wszystkich ludzi. Jest on prócz tego w jednej i tej samej

kwestyi tak rozwlekły, że gdyby przetopić w jakim tyglu zawartość „Źródła Życia", pozostałaby z niej zaledwie część dziesiąta. Gabirol stara się ciągle wyprowadzać wnioski, nie pytając o to, czy przesłanki te są słuszne; zdaje mu się, że te przesłanki, o treści wymyślonej i wątpliwej, wystarczają zupełnie, jeśli im nada formę wniosku prawidłowego. Odczuwając jednakże ich wątpliwość, autor gromadzi dowód na dowodzie, jak gdyby z wielu dowodów nieprawidłowych można było wytworzyć jeden prawidłowy... Pomimo tego nie ganiłbym tak bardzo tej książki, gdyby ona nie wywierała wpływu zgubnego na naszą gminę, jak o tem wie każdy, kto tę księgę studyował. Świadczy ona na jak nizkim poziomie wiedzy filozoficznej stał autor, który w niej tak maca, jak człowiek chodzący śród ciemności."

Że Ibn Gabirol jest rozwlekły—to prawda, ale że Ibn Daud, stojąc na gruncie judaizmu, nie mógł zrozumieć autora piszącego dla całej ludzkości, a nie dla Żydów wyłącznie i dlatego znęca się nad nim — tego dowodzić nie potrzeba. Ciosy wymierzone przeciw Gabirolowi, który oddawna leżał w grobie, miały naturalnie uderzyć w zwolenników autora „Fons vitae". — Tendencyjna krytyka Ibn Dauda — pisze prof. D. Kaufmann — przekonywa tylko wymownie o głębokich wpływach filozofii Ibn Gabirola, skoro w sto lat po jego śmierci wydała się ona krytykowi z Toledo przeciwniczką tak potężną jeszcze, że dla jej zwalczenia poświęcił swą księgę. Czy aby Ibn Daud, usiłując zburzyć system J. Gabirola, dźwignął w swej „Wierze szczytnej" jakąś budowlę samodzielną? Bynajmniej. „A. J. Daud — pisze Dr. Guttman, który poświęcił temu pisarzowi monografię wyczerpującą — nie był myślicielem o świeżej sile, nie kroczył samodzielnie drogami własnemi i nie wytworzył światopoglądu samodzielnego... wprowadził on tylko do żydowskiej filozofii religii zapożyczoną od Arystotelesa ścisłą systematykę, która się dalej śród pisarzów żydowskich rozwijała". Nie dość na tem. „A. i. Daud, pomimo rozgoryczenia z jakiem wal-

czy przeciwko Gabirolowi, najbardziej uległ jego wpływom ze wszystkich filozofów religijnych w literaturze żydowskiej. On to pierwszy był przedstawicielem arystotelizmu, przepojonego idejami nowoplatońskiemi, systemu, który od Majmonidesa był przez całe stulecia żywiołem panującym w żydowskiej filozofii religii."

Księga, pod tyt. „Wiara szczytna" składa się z 3 traktatów, zawierających 14 rozdziałów. We wstępie autor przedstawia swą księgę jako list, skierowany do przyjaciela młodego, który oddawna zwracał się do Ibn Dauda z prośbą o rozjaśnienie mu pełnego wątpliwości zagadnienia o wolnej woli człowieka. Gdy wszakże przyjaciel nie był zadowolony z odpowiedzi ogólnikowej, I. Daud postanowił wyjaśnić tę sprawę zawiłą w związku z miarodajnemi idejami całego systemu naukowego, który też zawarł w swej „Wierze szczytnej." Ibn Daud wychodzi z założenia, że jakkolwiek Objawienie dało judaizmowi wszystkie te prawdy, które na innej drodze mogły być zdobyte dopiero przez największe wysiłki człowieka w ciągu wieków; to jednakże nie uwalnia nas od obowiązku stwierdzania badaniami własnemi prawd objawionych. Podług Dauda błędem jest mniemać, że badawczość filozoficzna jest niebezpieczna dla wiary. Filozofia prawdziwa nie tylko nie odstręcza od religii, ale ją raczej wzmacniać powinna, zwłaszcza, że najważniejsze, zasadnicze nauki judaizmu są w harmonii jaknajściślejszej z filozofią prawdziwą. To też Ibn Daud uważa za obowiązek Izraelity myślącego uświadomić sobie ową harmonię, a gdyby się okazały jakieś sprzeczności pomiędzy wiarą a myślą, doprowadzić do ich wyrównania. Ibn Daud był do tego stopnia przeświadczony o potężnem paczeniu filozofii, panującej ponad wszystkiemi naukami, że uważał za oznakę umysłu ograniczonego zajmowanie się wyłączne jakąś nauką pojedynczą, bez uwzględnienia filozofii,

która jedynie wyjaśnić nam może wszystkie najwyższe zagadnienia, będące celem właściwym wszech nauk. Zgodnie z ideją powyższą I. Daud przy rozbiorze każdego zagadnienia wyczerpuje naprzód wszystkie motywy filozoficzne, a dopiero w dodatku oddzielnym harmonizuje nauki judaizmu z wynikami poglądów filozoficznych, przejawiając na każdym kroku gruntowną znajomość tak arystotelizmu arabskiego, jak i literatury biblijnej.

W 1 traktacie autor przedstawia rysy zasadnicze ontologii, t. j. nauki o bycie i psychologii. Mówi tedy, za Arystotelesem, o tak zwanych kategoryach, o substancyi i jej przymiotach, o formie i o materyi, o teoryi stworzenia, o ruchu, o pojęciu natury, o pierwszej przyczynie ruchu, o pojęciu nieskończoności, o jedności duszy, która jest istotą niemateryalną, wyższą u ludzi niż u roślin i zwierząt, nie przedbytową, nie wędrującą w metempsychózie, a istniejącą i w sferach niebieskich, będących istotami ozywionemi i myślącemi. W traktacie II Ibn Daud przedstawia naukę wiary, t. j. poddaje badaniu te zagadnienia, które w jego pojęciu stanowią właściwy rdzeń wiedzy metafizycznej, najżywotniejszy dla ludzi myślących, gdyż poznanie Boga stanowi cel najwyższy najwznioślejszych naszych wysiłków umysłowych. Jakoż rozprawia autor o Bogu, wywodząc jego istnienie z pojęć Arystotelesa ontologicznych i metafizycznych, t. j. z pojęcia o ruchu, przy którym Bóg, jako pierwszy *movens immobile*, panujący nad czasem i nad przestrzenią, musi być bezcielesny i nieskończony, tudzież z pojęcia bytu możliwego i koniecznego, które nas uczy, że ową istotą bytującą z konieczności, jedyną a prostą musi być Bóg. I. Daud dowodzi, że wszystkie przymioty Boga należy rozumieć negatywnie, oraz twierdzi, że pomiędzy jednością Boga a rozmaitością świata bytują istoty pośrednie, przekazując wszechświatowi wypływającą z Boga

siłę ruchu i oddziaływania. Każda z 9 niebieskich sfer ożywionych ma nad sobą ducha sferycznego, który, będąc rozumem nie materyalnym, otrzymał w Biblii nazwę anioła. Dziesiątym duchem sferycznym jest *Sechel hapoël*, t. j. „rozum czynny,” panujący nad ziemią i wszystkiem co ziemskie, a rozum ten, z którego wypływa dusza ludzka, przekształca rozum potencyonalny w rzeczywisty. Z owego „rozumu czynnego” wypływa natchnienie prorocze, a pogląd ten zjawia się poraz pierwszy u I. Dauda, który przytem twierdzi, że objąwienie boskie spływa na proroków tylko w wyjątkowo ważnych okolicznościach życia ogółu, i że *owe w kształtach zmysłowych widzenia boskie, które niekiedy występują w duszy proroków, są tylko płodami fantazyi własnej, pozbawionemi wszelkiej rzeczywistości*. Poświęciwszy następnie jeden rozdział wykładowi o synonimicznych i metaforycznych nazwach istot wyższych, t. j. pojęciu Boga podług objawienia i filozofii, autor przechodzi do zagadnienia, które dało początek jego dziełu, t. j. do wolnej woli człowieka. Posłuchajmy jak autor rozumuje (w przekładzie naszym podług S. Weila):

„Wyjaśniłem ci już w 1-ej części, że jak Bóg stworzył pewne rzeczy i obdarzył je pewnemi cechami, np. człowieka—możnością mówienia i jak powołał do bytu inne rzeczy, które pewnych przymiotów nie posiadają, np. kamień wiekuiście niemy—tak również stworzył przedmioty, obdarzone tylko *możnością* zdobywania przymiotów. To wszakże bynajmniej nieuzasadnia jakiegoś braku w wiedzy boskiej. Bosą dwojakiego rodzaju mozliwości. Naprzód prawdopodobieństwo, które płynie z niepewności naszej wiedzy. I tak: my, którzy mieszkamy w Hiszpanii, z daleka od Babilonii, nie wiemy, czy dziś król babiloński umarł, czy żyje; prawdopodobieństwo dla obu wypadków jednakie, nie mniejsze i nie większe tak dla jednego, jak dla drugiego, chociaż obiektywnie wypadek musi być pewny dla oka. Przytem więc Bóg tak wie napewno rzecz określoną i faktyczną, jak wie, że w tym miesiącu będzie miało miejsce lub nie będzie zaćmienie księżyca. Gdyż tylko niedoświadzony w astronomii oświadcza w tym wypadku, że

to jest możliwe; lecz ponieważ takie wydarzenie spoczywa na prawach, to musi jedno z dwu koniecznie nastąpić, a Bóg wie naprzód z całą ścisłością, co będzie. Takie zjawiska nie leżą już, nawet dla astronomów, w obrębie tylko możności, a tem mniej dla Boga. Ten rodzaj możliwości, który polega na niewiedzy, nie licuje z Bogiem. Przypisać Bogu wiedzę niezdecydowaną o mającym nastąpić w przyszłości wypadku da się jedynie przy drugim rodzaju możliwości, który dlatego tylko jest możliwy, ponieważ Bóg umieścił w danej rzeczy niestanowczość i tak ową rzecz stworzył, że ona podlega dwu przymiotom przeciwstawnym, jednemu lub też drugiemu. Gdyby jednak chciał ktoś zapytać twardo: jakto, miałżeby Bóg nie wiedzieć wszystkiego, co się stanie z człowiekiem w przyszłości? — to odpowiemy: to nie należy do niewiadomości. Bo gdyby chciano twierdzić, że wszystkie wypadki, podobnie jak zaćmienie księżyca, spoczywają na prawach naturalnych i albo koniecznie być muszą, albo się spełnić nie mogą, i że Bóg nie pozostawi możliwemu bytowi żadnego miejsca na wybór pomiędzy bytem a niebytem objawu, to przy takiem przypuszczeniu, gdyby ono było uzasadnione, światby runął, społeczeństwaby zaginęły i nawet życie wieczne pozostałoby bez nadziei. Napróżnoby człowiek orał, domy budował, rośliny sadził, zwierzęta hodował, kuł lance i miecze wyciągał do walki, albowiem już naprzód byłoby ściśle postanowione, co będzie, i napróżno byłby ktoś pobożnym, skoro jego szczęście lub niedola byłyby naprzód zdecydowane, a to wszystko widocznie kłóci się z prawdą. Bóg właśnie stworzył możliwość, jako możliwe, a wie z całą ścisłością tylko podmiotowo możliwe, ale przedmiotowo stanowcze. Nie wszystko bowiem, co człowieka spotyka, ma znaczenie zamierzonego losu boskiego, lecz są losy częścią zamierzone, gdyż Bóg, znając postępwanie każdego człowieka, udziela mu lub odejmuje według zasługi, częścią nieuplanowane, które jako powstające z wpływów natury mogą wypaść pożytecznie lub szkodliwie, w miarę tego, czy człowiek korzysta z natury mądrze lub głupio."

Nakoniec 3-ci traktat „Wiary szczytnej" zajmuje się rozumem praktycznym, czyli etyką, nazwaną przez autora, podług Platona, leczeniem duszy, a mającą za cel swój główny urzeczywistnienie szczęśliwości ludzkiej. Filozofia praktyczna ogarnia, podług Ibn Dauda, *etykę* właściwą, czyli naukę o moralności; *ekonomikę*, czyli naukę o prawadzeniu domu, i *politykę*, czyli naukę o społeczeństwie i państwie. Uważając cnotę, zgodnie z Arystotelesem, za środek

zajmuje miejsce najpierwsze śród
Między cnotami regulującemi na
współbliźnich naszych w pierwszym
łagodność, przebaczenie i abnegacya.
muje się stosunkiem jednostki do o
szego, a więc wzajemnym stosun
dzieci i małżonków, sług i niewo
dziale stoi autor na stanowisku B
Takież samo stanowisko zajął Ibn D
tj. w nauce o obowiązkach, stanow
każdego społeczeństwa moralnego, k
rać się musi na miłości bliźniego, un
szywe miary i wagi, lichwę, fantowa
Koniec traktatu 3-go i całej księgi
zbadaniu praw ceremonialnych, któ
do nauki o wierze i do etyki wyznaczył
rzędne. Taka jest zawartość „Wi
którą to księgę, napisaną pod stano
Arystotelesa, Alfarabiego i Ibn Si
w szatę niezbyt ponętną dla szersze
ków. „Doprowadzona do krańcowoś
wartość wyrażenia—pisze Dr Gutm

VII.

Literatura rabiniczna w Hiszpanii. Majmonides.

Zanim przedstawimy dalszy rozwój arystotelizmu w literaturze żydowskiej, musimy na chwilę cofnąć się wstecz dla przedstawienia zarysu literatury rabinicznej w szkołach hiszpańskich od zarania wieku X. Ibn Daud w swej „Księdze podań" zaznaczył, że „dzięki niebiosom i szczęśliwemu zbiegowi okoliczności przed wygaśnięciem gaonatu powstały szkoły w Hiszpanii". Jakoż istotnie, wskutek warunków przyjaźniejszych Zydzi w Hiszpanii, „zbierając owoce walki duchowej w judaizmie wschodnim", zdołali już w w. X, t. j. po poznaniu filozofów greckich w szacie arabskiej, oraz językoznawstwa i loiki, wprowadzić do literatury rabinicznej pierwiastki świeże, odżywcze. Pionierami jej byli nie tylko rabini z urzędu i godności, nietylko przedstawiciele uczelni, lecz także niezależni, a stojący wysoko ludzie bogaci z rodów znakomitych, którzy, uprawiając obok talmudyzmu przyrodoznawstwo, medycynę i filozofię i zajmując stanowisko zaszczytne jako poeci, lekarze i mężowie stanu, należeli duszą i ciałem do judaizmu rabinicznego, co im jednak nie przeszkadzało patrzeć krytycznie, a nawet szyderczo „na bezrozumne nadużycie studyów talmudycznych i na owych, podług satyryka Samuela Ha Nagida, *błaznów szanownych*, którzy nadawali ważność przesadną zewnętrznym formom i ćwiczeniom". Na szczęście, literatura rabiniczna w Hiszpanii takich „błaznów" najmniej wydała; uczeni bowiem tego okresu usiłowali, podług Dr. Kaminki, wprowadzić światło i metodę do chaosu pism talmudycznych. Wszystkie te usiłowania dosięgły punktu szczytowego w Majmonidesie, najznakomitszej osobistości potalmudycznej, poczem literatura rabiniczna, karle-

podług jednych przed r. 970, podł
r. 990. Chasdai—pisze o nim w
F. Luzzatto—potomek wybitnej rodz
żył od lat dziecinnych w Kordubie
lifów Ommayadów, którzy panował
ścią Hiszpanii. Oddany wcześnie
nym, był jednym z tych lekarzów,
czynili do przełożenia na język ar
korydesa o lekarstwach prostych.
będący u Arabów hiszpańskich
zdobył Chasdajemu łaskę Kalifa Ab
który, „pomimo ogólnej niechęci d
wał go naprzód tłumaczem w spraw
gdyż Chasdai znał między innemi
następnie kierownikiem finansów,
wodnikiem poselstw. Posiadając zu
zasłużone zaufanie swego monarchy
tylko opiekunem swych współwyzna
lecz także wielce wpływowym mece
żydowskiej, „błogosławieństwem i
nauki". Wysyłając do Sury znaczn
manie gaonatu babilońskiego, spro
jednocześnie pisma talmudyczne w
plarzach, żeby podnieść studya ra

nasza ben Labrata. Pomimo bogactw i stanowiska zaszczytnego, które zdołał utrzymać i za Alhakema II, Chasdai, nie czując się wcale szczęśliwym ze względu na ciężkie losy współbraci, rozproszonych po całym świecie, marzył ciągle o wyzwoleniu Izraela, o samodzielności państwowej dla swego ludu. To też dowiedziawszy się, że na Wschodzie dalekim istnieje żydowskie państwo Chazarów, wysłał do króla tej monarchii pismo obszerne, które stanowi dokument bardzo ciekawy. Ze względu, że przez czas długi kwestyonowano autentyczność tego listu, F. Luzzato zgromadził w swej monografii wszystkie dowody, stwierdzające wiarogodność owej odezwy Chasdaiego, w której ten dostojnik państwowy, ten bogacz i książę *(Nassi)* gmin żydowskich spowiada się pokornie królowi dalekiemu i nieznanemu ze swej tęsknoty, ze swoich cierpień w imieniu wszystkich współbraci swoich na tułactwie. Istnieje nawet i odpowiedź Chagana Józefa; czy wiarogodna, trudno dziś orzec z całą pewnością.

W liście swym Chasdai usprawiedliwia się naprzód ze swej śmiałości i tłomaczy ją nieszczęśliwem położeniem Żydów, skazanych na tułactwo; następnie opisuje szczegółowo Hiszpanię, która w języku świętym nosi miano *Sefarad*, oraz genalogię monarchy tego kraju; dalej wyjaśnia stanowisko swoje przy boku Abdul-Ramana; opowiada o trudnościach, jakie przezwyciężyć musiał przy wysłaniu swego listu, przy czem prosi pokornie króla Chazarów, żeby raczył w odpowiedzi swojej wyjaśnić:

„Z jakiego szczepu król pochodzi, jaka forma rządu i jakie są prawa następstwa tronu; czy ten tron należy do danego szczepu, czy do jakiejś rodziny, zdolnej do rządzenia, czy też syn następuje po ojcu, jak to było u przodków naszych, gdy w swoim kraju mieszkali. Król raczy mnie także zawiadomić: jaka jest wielkość kraju, jego długość, szerokość, jego fortece i miasta otwarte, jego stosunki wodne i deszczowe, jak daleko sięga panowanie króla, jakie są jego wojska i ich dowódcy? Niechaj króla nie obraża moje py-

Po takich pytaniach w
pisze dalej:

„Gdy dniami całemi mówią d
ród ma swoje państwo, a wy tylko n
sca na ziemi", więc też zdumieni w
wy swoje, skoro wieść nas doszła o
i króla, o jego sile i potędze wojen
twychwstał, odwaga nasza odżyła, gd
nowym punktem oparcia. Oby ta w
w rzeczywistości źródłem nowej sił
nasza wzrosła" i t. d.

W dobie Chasdajego ibn
jenny Abdul-Ramana III, pły
ziemnem, schwytał statek han
którym byli czterej żydzi, sprze
zdobywcę. Ów admirał—pisze
przypuszczał, sprzedając jeńców
gę sprawie rozszerzenia talmud
z nich, Rabi *Szemaria*, sprzedany
łożył w Egipcie szkołę rabinów;
ziony, jako niewolnik, do Kairu
słynnej uczelni, której znaczen

mógł i gdy następnie sam pytający rozwinął jasno jakąś trudną kwestyę, R. Natan, ustępując ze swego miejsca, zawołał: „Już nie jestem sędzią w Kordubie;—ten mąż w odzieży podartej będzie odtąd mym nauczycielem, a ja jego uczniem". I tak się stało. Wszystkie gminy hiszpańskie, a nawet i zagraniczne przysyłały uczniów do szkoły R. Mojżesza (zm. około 990), po którym jednak pozostały tylko „Odpowiedzi", odnoszące się przeważnie do prawa cywilnego. Wszelako ani syn i następca jego *R. Chanoch*, który przewodniczył szkole do r. 1017, ani jego współzawodnik, *Józef ben Izaak ben Abitur*, przeklęty, wygnany z Hiszpanii i zmarły w Damaszku, nie zdołali jeszcze wprowadzić studyów rabinicznych na nowe tory. Uczynił to dopiero najznakomitszy z uczniów R. Chanacha, *Samuel ha Nagid* (993—1055), który badania krytyczne, ustalone już w Babilonii przez Saadię i Samuela ben Chofni, wprowadził także i do Hiszpanii. Był to znakomity uczony, niepospolity mąż stanu i utalentowany poeta. Zajmując wysokie stanowisko ministra (*Katib*) króla Granady, był on opiekunem i krzewicielem literatury rabinicznej; kto tylko chciał się poświęcić badaniom Tory, mógł liczyć na wyjątkową hojność Samuela ha Nagida, który sprowadzał księgi z Sury, utrzymywał wielu kopistów, kazał sporządzać rękopisy dla biednych uczniów i podtrzymywał wszystkie szkoły w Hiszpanii, Afryce, Palestynie i Babilonii, biorąc przy tem udział osobisty, bardzo gorliwy, w dalszem rozwijaniu talmudyzmu. Napisał on metodologię Talmudu babilońskiego, oraz przedsięwziął, podobnie jak Gaon Szerira, zebrać w jednę księgę wszystkich uczonych od czasów najdawniejszych aż do epoki własnej. Ocaloną część tego dzieła (*Meboha Talmud*) przedrukowywano przy wielu wydaniach Talmudu. Prócz tego jest on autorem zbioru „postanowień halachicznych", bardzo cenionych.

Od czasów Saadii przewodnicy szkół dążyli

uczynić tekst tej księgi bardziej
stem jej przejrzystszym, z drug
w dziełach mniejszych krótkie
piero uczeń tych mistrzów, uro
Fezem, w r. 1013 i ztąd zwan
Jakób), **stworzył krytyczną księg**
lachy, ogarniającą prawie całą
Ta księga, będąc wedle potrzel
giem, zestawieniem lub wyjaśni
dycznej, stanowiła pomoc niep
dyach rabinicznych owej epoki.
wychodząc z Miszny, **szereguj**
ostatecznych wyników i **niezbęd**
czeniem żywiołów haggadyczny
tościowych, ale dodaje tu i o
dokładne wyjaśnienia miejsc tr
sne postanowienia. Zdobywszy
tańskiej — pisze I. Abrahams -
i **systemu, poświęcił** cały swój
operując wyłącznie halachotan
praktyczną prawa rabinicznego,

Izaaków: *Izaak ben Baruch Albalia* (1035 — 1094), „przyjaciel Tory i zwolennik nauki", dostojnik z tytułem *Nassi* na dworze księcia Abulkassima Almutamida w Sewilli, astronom, znający język grecki, autor dzieła niewykończonego z wyjaśnieniami do „trudnych halachotów"; *Izaak ben Jehuda ibn Giat* (1030—1089), rabin z Luceny, także autor komentarzów i halachatów; *Izaak ben Reuben* z Barcelony, rabin w Denia, autor komentarzów do traktatu „Kethuboth" i wreszcie *Izaak* syn R. Mojżesza, zwany *ben Sichni*, następca R. Hai w gaonacie wschoonim, także autor pism halachicznych. Następcą Alfasiego na rabinacie Luceny i uczniem jego najukochańszym był *Józef ben Meir ha-Levi ibn Migasz* (1077—1141), autor wielu „Odpowiedzi" i komentarzów p. t. „Zwoje tajemne" *(Megillat Setharim)*. Uczniem tego mistrza był *Majmon ben Józef ben Izaak*, talmudysta, astronom i matematyk, autor komentarzów do Talmudu, dzieł o obrzędach i wyjaśnień do Pięcioksięgu, a nadewszystko... ojciec najznakomitszego ze wszystkich pisarzów literatury żydowskiej— Majmonidesa.

Mojżesz ben Majmon, zwany *Majmonidesem*, a po arabsku *Abu Amran Musa Obaid-Allah Alkortabi*, przyszedł na świat w Kordubie roku 1135 z rodu uczonych, który genealogią swoją sięga przez Judę, księcia, kompilatora Miszny, aż do Dawida. Lubo stary Majmon, rozmiłowany w literaturze rabinicznej, musiał zapewne szczepić w sercu i umyśle swego syna kult dla Talmudu, to jednakże pozwolił mu czerpać i z tych źródeł wiedzy, z których wykwitła cywilizacya arabska, t. j. z pisarzów greckich. Jakoż młodzieniec wchłaniał gorliwie matematykę i filologię, przyrodoznawstwo i medycynę, logikę i metafizykę, t. j. wszystkie te nauki, które wchodziły wówczas w zakres wykształcenia liberalnego. Że po takich studyach Majmonides musiał lgnąć bardziej do wiedzy greckiej, niż do Talmudu — to

rzecz zupełnie naturalna. Jakoż, pomimo wpływów ojca ortodoksyjnych, Majmonides był przedewszystko filozofem. Gdy ojciec, tonąc w haggadzie i wierząc w aniołów, nie pragnął bynajmniej przekształcać Boga w abstrakcyę, a proroków tylko w myślicieli, syn kojarzył wiarę z rozumem, pobożność prostą z badaniem śmiałem, cześć dla Boga ze swobodnym rozbiorem zagadnień etycznych oraz dogmatów religijnych. „Był on wierny i prawom boskim, złożonym w Biblii i rozumowi boskiemu w duszy ludzkiej". Hasłem jego była „wiedza i służba, ale bez posłuszeństwa ślepego". Niemniej jednak pod wpływem ojca Majmonides, zgłębiając starannie literaturę rabiniczną, poświęcił Talmudowi pierwsze swe prace. Gdy pod panowaniem fanatycznych Almohadów zapanowała nietolerancya w Hiszpanii mahometańskiej, gdy Żydzi byli zmuszeni albo ginąć śmiercią męczeńską, albo uciekać z kraju, albo przyjmować islamizm, Majmonides, nie zrywając w duszy z wiarą swych ojców, udawał muzułmanina, co mu później srodze wyrzucano. Pod wpływem ciężkich zmian losu – piszą D. Yellin i J. Abrahams w swej monografii najświeższej — Majmonides stał się i autorem i mężem stanu nie w zwykłem znaczeniu tego słowa, gdyż ani zajmował stanowiska dyplomatycznego ani piastował władzy politycznej, lecz w tem pojęciu, że myśl jego weszła w ścisłe stosunki z realnemi sprawami życia. Zmuszony do poruszania się w świecie ludzi, nie mógł utonąć w swym własnym świecie mistycznym, a to obcowanie z rzeczywistością bolesną przekształciło największego metafizyka żydowskiego wieków średnich w najpraktyczniejszego kodyfikatora zwyczajów i praw żydowskich. W tych czasach prób i doświadczeń Majmonides, będąc zaledwie 20-letnim młodzieńcem, powziął myśl skomentowania całego Talmudu babilońskiego. Zgromadziwszy bogaty materyał do tej pracy i idąc za swoim zmysłem praktycznym, Maj-

monides rozpoczął od wyjaśnienia tych traktatów Talmudu, w których przeważa halacha, t. j. prawo. Przed ukończeniem 23 lat życia ukończył on wyjaśnienia do kilku traktatów, ogarniających prawa świąteczne, małżeńskie, cywilne, kryminalne i dyetetyczne, zaznaczając szczerze przy kwestyach niezrozumiałych, że ich „nie umie wyjaśnić". Po tej pracy zabrał się Majmonides do wyciągnięcia z Talmudu jerozolimskiego halachotów praktycznych, a prócz tego napisał po hebrajsku krótką rozprawę „O kalendarzu żydowskim" *(Maar ha ibbur)*, która stanowi jasną, naukową i systematyczną odpowiedź na pytanie jakiegoś przyjaciela. Mniej więcej w tym samym czasie napisał Majmonides książkę o logice *(Milloth Higgayon)*, którą później Mojżesz Mendelsohn zaopatrzył w komentarz. Bezpośrednio po tych pracach Majmonides rozpoczął część pierwszą swej wielkiej trylogii t. j. „Komentarz do Miszny". Gdy w studyach swoich nad Gemarą miał poprzed ników, tu, na tem polu musiał torować nowe drogi. Miał on przed sobą cel praktyczny, t. j. chciał ułatwić początkujacym badaczom Talmudu szybsze zrozumienie postanowień prawnych, przez zastąpienie niemiłosiernej gadatliwości rabinów — zwartemi wyjaśnieniami. Ten komentarz, rozpoczęty w Hiszpanii, ukończył autor dopiero w r. 1168, t. j. wówczas, gdy po długiem tułactwie znalazł nareszcie siedzibę stałą i bezpieczną. Po 10 latach tułactwa na ziemi hiszpańskiej, pełnego niebezpieczeństw i udręczeń, stary Majmon postanowił opuścić Hiszpanię. Jakoż w towarzystwie córki i dwóch synów, Mojżesza i Dawida, popłynął do Maghrebu i osiadł w Fezie, gdzie cała rodzina musiała znów udawać muzułmanów. Gdy ojciec z synem Dawidem prowadzili handel, Mojżesz poświęcił się studyom nad teologią i medycyną, podtrzymując stosunki i z rabinami i z literatami muzułmańskimi, którym zawdzięczał gruntowniejszą znajomość nauk ścisłych

i filozofii. Przez 5 lat pobytu w Maghrebie Majmonides nietylko zdobył wiedzę medyczną, ale także posunął naprzód swą pracę nad komentarzem do Miszny. Ale ojciec jego, widząc jak Żydzi, zmuszeni do podawania się za muzułmanów, coraz bardziej przywykali do islamizmu, który zaczęli utożsamiać z judaizmem, napisał w swej gorliwości religijnej, po arabsku, „List pocieszenia" (1160), zalecający Izraelitom emigracyę z pod berła Almohawidów do krajów bardziej tolerancyjnych i wytrwanie w wierze praojców. Wzmacniając wystąpienie ojca, które znalazło oddźwięk potężny, Majmonides napisał „Rozprawę o uświęceniu Boga" *(Maamar Kiddusz Haszem)*, znaną także p. t. „List dotyczący apostazyi" *(Iggereth Haszemad)*. To pierwsze wystąpienie 25-letniego młodzieńca w szranki życia publicznego zjednało wielką powagę Majmonidesowi, który, przekonywając pseudo-muzułmanów, że nie przestali należeć do Boga izraelskiego i zachęcając ich do zerwania z dwulicowością, ocalił judaizm maghrebski od rozpłynięcia się w islamizmie. Ale gdy muzułmanie, poznawszy prawdę, ustanowili inkwizycyę, skazując na śmierć tych pseudo-muzułmanów *(anusim)*, którzy powracali do judaizmu; gdy Juda ibn Szoszan już był zamordowany, a Majmonides ocalił życie tylko dzięki pośrednictwu przyjaciela muzułmańskiego, teologa i poety Abul Araba ibn Moiszy, stary Majmon, zabrawszy rodzinę, odpłynął nocą w r. 1155 do Palesteny, która wówczas była w rękach chrześcijańskich. Po zwiedzeniu Azyi, Jerozolimy i Hebronu, podróżnicy, opuściwszy Palestynę, w której było zaledwie 1000 rodzin żydowskich, rozrzuconych po całym kraju, przybyli do Egiptu za panowania ostatniego z Fatymidów, gdzie istniały liczne kolonie żydowskie, mające swobodę zupełną pod własnym księciem *(Nagid)* i samorząd w sprawach wewnętrznych. Nagid egipski, podobnie jak egzylarch bagdadzki, po-

siadał szeroką władzę dyscyplinarną, skazywał winnych na grzywny i na więzienie, tudzież mianował rabinów i urzędników synagogi. Ale pośród żydów egipskich tego czasu karaici mieli przewagę, którą dopiero Majmonides zdobył dla rabbanitów dzięki swojej pojednawczości i łagodności w postępowaniu z karaitami. Pierwsze chwile pobytu Majmonidesa na ziemi egipskiej były bolesne. Stary Majmon umarł, a wkrótce potem młodszy brat Dawid, który kierował interesem finansowym rodziny, prowadząc handel klejnotami, zginął na oceanie Spokojnym, wraz z całym majątkiem. Oto jak pisał Majmonides w 8 lat po śmierci brata:

„Jest to najcięższa z klęsk, jakie mnie dotknęły. Jego mała córeczka i jego wdowa pozostały ze mną. Przez cały rok leżałem w łóżku, gnębiony gorączką i rozpaczą. Już wiele lat upłynęło od owej doby, a jednak i dziś jeszcze jestem w żałobie, gdyż niema dla mnie pociechy. Toż on rosł na kolanach moich; był bratem moim i wychowankiem; tułał się po świecie dla handlu, żebym ja mógł pozostać w domu i prowadzić dalej swe studya; był on biegły w Talmudzie i Biblii a znał też gruntownie gramatykę. Jedyną radością moją było patrzeć na niego. A on odszedł do siedziby wiecznej, pozostawiając mnie przygnębionego na obczyźnie. Ilekroć razy rzucę okiem na jego pisma lub na którą z ksiąg jego, serce mi się ściska i żal mój powraca. Umarłbym ze zgryzoty, gdyby nie Zakon, który jest moją rozkoszą, gdyby nie filozofia, która mi pomaga zapomnieć o srogim bólu.”

Po śmierci brata Majmonides porzucił handel, a żył z medycyny, która z czasem postawić go miała na wyżynach sławy i dostatków, a także miewał odczyty publiczne o kwestyach filozoficznych, pracując przytem nieprzerwanie nad komentarzami do Miszny, które wykończył dopiero w r. 1168 śród burz politycznych w Egipcie. Wskutek walki współzawodników o panowanie nad tym krajem Fostat (Stary Kair), nowa siedziba Majmonidesa, stolica Egiptu przez lat 300, był spalony do szczętu. Tu była słynna *synagoga* z biblioteką, z której resztkę

początkującym zrozumienie T
miszne, t. j. każde postanowie
w krótki komentarz, który za
razów, ich treść i wynik rozpi
rzeczach trudniejszych do zro
umieszcza krótką przedmowę,
nie miejsca lub całego prze
podstawę prawa z Pisma św.
tycznie w kategoryach rzeczy
toda i symetrya—oto—podług
datnie „komentarzów" Majmc
poszanowaniu tradycyi, autor n
wszystkiego w literaturze rabin
wskutek czego, polegając nie
dzo wątpliwych, lecz na po
różni się nieraz z talmudyczny
Z drugiej strony Majmonides
wagę do żywiołów hagadyczny
binicznej, uważając je za źródl
i filozoficznej. Dowodząc, że
rozprawach Talmudu znaleźć m
jął właściwie, sporo nauk głe



Mojżesz ben Majmon. (Majmonides).

znodziejów publicznych, którzy wyjaśni
tencyj mędrców starożytnych, nie r
Toż lepiejby było, gdyby o tych rzeczac
znanego wyrażenia (Hiob 13.5), byłob
czytane, lub mogliby raczej wyznać
wiemy, co uczeni w danej sentencyi
i jak ją należy wyjaśnić... Druga kl
wielu należy, przyjmując również jak
słownie i powierzchownie wyrazy męd
wając głębszej w nich idei, obraca prost
w śmieszność; drwią z nich i szydzą,
wrzekomą bezmyślność ich wyrażeń.
siebie za wykształconych grantownie, p
szych za nieuków, za łatwowiernych, sła
tów, którzy nie mają pojęcia żadneg
Błąd ten ciąży najbardziej na medyka
rzy, filozofując, poczytują siebie za
wykształconych i dowcipnych, gdy wi
od prawdziwej wiedzy ludzkiej, wobec
lów prawdziwych. Są oni głupsi od lud
i to jest klasa przeklęta... Klasa 3-cia
wielu mężów... którym prawdziwa wiell
naszych mędrców jest jasna na podsta
nych w ich pismach, a dostatecznie wsk
ni, stojąc na stopniu wykształcenia wy
ścisłością loiczną to, co niemożliwe, od
i koniecznych. Ta klasa nielicznych u

stych niedorzeczności, i żeby klasa ortodoksyjna miała kogo przeklinać?... A dalej, gdzie gwarancya, że ten komentator wyłowił prawdę istotną ze zdań zawiłych i niedorzecznych, a nie ten drugi, trzeci lub dziesiąty?... Boć przecież „co głowa, to rozum!" Na te wszystkie pytania i wątpliwości Majmonides, pomimo swego rozumu, nie daje żadnej odpowiedzi, bo dać nie może, ale widoczną jest rzeczą, że uznając wykład alegoryczny i podnosząc jego znaczenie przygotowywał samego siebie do wzięcia udziału w paplaninie scholastycyzmu średniowiecznego i do założenia filozofii religii, opartej na podstawie synkretyzmu pomiędzy metafizyką grecką a objawieniem hebrajskiem.

Jakkolwiek nawoływania do cnoty i ostrzegania przed występkami znajdują się we wszystkich częściach „Światła", czy „Oświecenia", jak tłómaczą niektórzy, to jednakże największą liczbę rozważań moralnych zawiera komentarz do traktatu *Aboth*, poprzedzony rozprawą psychologiczną, która nosi nazwę „Ośmiu rozdziałów."—Jest to najwymowniejszy objaw synkretyzmu pomiędzy hellenizmem a hebraizmem w średniowiecznej literaturze etycznej. Myśl żydowska przyoblekła się tutaj w formę helleńską. Jest to traktat o zdrowiu i chorobie duszy i o środkach, za pomocą których chorobę można przekształcić w zdrowie, w myśl sentencyi greckiej, że „etyka jest medycyną duszy", i zgodnie ze starożytnem pojęciem Miszny, żeby „wszystkie nasze czyny były spełniane ku chwale Boga."

Oto jak autor prawi o skierowaniu sił duszy na jeden cel (w przekładzie naszym podług Dr. M. Wolffa, który wydał oryginał arabski „Ośmiu rozdziałów" z przekładem niemieckim):

„Jest rzeczą konieczną, żeby człowiek wszystkie siły swej duszy pobudzał do działalności, z umiarkowaniem rozumnem, mając cel jeden przed oczami: pojąć, o ile to jest w mocy ludzkiej, Boga wszechpotężnego i szczytnego, t. j.

osiągnąć jego poznanie. Musi on dalej wszytkie swe czynności, usiłowania i wszystkie mowy swoje tak stosować, żeby prowadziły do tego celu, żeby w działaniach człowieka nie było nic bezcelowego... Powinien on np. przy każdem jedzeniu i piciu, przy obcowaniu z inną płcią, przy spaniu, czuwaniu, ruchu i spoczynku uwzględniać tylko zdrowie ciała ze względu na to, żeby dusza, mając swe narzędzia zdrowe i dobrze utrzymane, mogła swobodnie zdobywać wiedzę, tudzież przyswajać sobie cnoty moralne i umysłowe—wszystko dlatego, aby człowiek mógł osiągnąć cel swój powyższy. Zgodnie z tą zasadą, ma on nie tylko dążyć do rozrywek i wybierać to jedynie, co jest *najprzyjemniejsze* w jedzeniu, piciu i innych sposobach życia, lecz także poszukiwać rzeczy *najpożyteczniejszych*, bez względu na to, czy mu one przypadkowo przyjemne będą, czy nieprzyjemne. Powinien też ze względów *lekarskich* poszukiwać tego, co przyjemne, gdy np. cierpiąc na brak apetytu, usiłuje go wzmocnić kąskami ponętnemi i smacznemi, tudzież potrawami słodkiemi. Powinien też przy usposobieniu ducha melancholicznem usuwać je przez słuchanie śpiewu i muzyki, przez spacer w ogrodach i budynkach pięknych, przez oglądanie pięknych obrazów lub coś podobnego w tym rodzaju, co rozwesela duszę, wyganiając z niej myśli melancholiczne. Obok tego powinien mieć przed sobą ten cel jedyny, żeby ciało uczynić krzepkiem; przy zdrowiu ciała zdobywać wiedzę, a przez nią, przez służbę cnotom i przez podtrzymywanie ciała ku przedłużeniu życia być w pogotowiu do poznania Boga, jako najwyższego celu, o ile on poznany być może. Traktowane z tego punktu widzenia lecznictwo prowadzi ku zdobyciu cnót, ku poznaniu Boga, ku zdobyciu szczęśliwości prawdziwej, zaś nauka i badanie tego lecznictwa jest jedną z czynności najdoskonalszych i bogobojnych, a porównać się nie da ze sztuką tkactwa lub ciesielstwa, gdyż przez tamto *odmierzamy* swe czynności *ludzkie*, które prowadzą do zdobycia cnót i do poznania prawdziwego."

Stosując w czwartym z „Ośmiu rozdziałów" doktrynę Arystotelesa o *środku* (μεσότης), tj. o mierze, będącej pięknością czynów, do etyki żydowskiej, Majmonides przedstawia wszystkie cnoty, jako stany środkowe, które nazywamy dzisiaj terminem francuskim *juste milieu*, ale swą listę cnót wyprowadził autor nie z metafizyki, lecz z Pisma Świętego. Idąc za pojęciami greckiemi, że jak nasze ucho muzykalne tak i nasze poczucie etyczne zadowolić może

tylko harmonie, którą i cnota mieć musi, stając się pięknością w czynie, Majmonides uderzał ze słusznością niezaprzeczoną w krańcowość Żydów, która ich prowadziła nieustannie do wybryków w kierunkach najrozmaitszych, zarówno dobrych, jak złych, boć i krańcowość pietyzmu prowadzi cnotę do choroby. Ilustrując ten brak poczucia miary u Żydów ich pojęciami eschatologicznemi, Majmonides wypowiada wiele rzeczy głębokich we wstępie do traktatu „Sanhedrin", z którego przytaczamy wyjątek w przekładzie własnym podług D-ra Kaminki:

„Wyjaśniacze Tory mają różne pojęcia o nagrodzie, której oczekują ludzie za wykonanie przykazań, i o karze, którą ponieść muszą za grzechy. Wykład tych rzeczy zależy od jasności rozumu, który u wielu jest całkiem ciemny, a nikt niema wyraźnego i stanowczego wyobrażenia o rzeczy. Można w tym względzie rozróżnić pięć kategoryj. *Jedni* pod swem zbawieniem, czyli przyszłą zapłatą rozumieją raj, w którym ludzie, żyjąc bez żadnych trudów i wysiłków cielesnych, będą jeść, pić, mieszkać w domach wspaniałych, spać na łożach jedwabnych, pływać w potokach wina i zażywać innych rozkoszy tego rodzaju. Myśląc o karach piekła, wyobrażają sobie jakieś miejsce, w którem płonie ogień gwałtowny, pożerający ciała grzeszników śród mąk okropnych i cierpień. Wiele się o tem opowiada, a zwolennicy tych pojęć przytaczają, dla ich poparcia, cytaty z Talmudu i z Biblii. Jakoż są takie miejsca, które przy znaczeniu ich zwykłem i powierzchownem zdają się usprawiedliwiać te pojęcia bądź częściowo, bądź też w całości. — *Druga* kategorya, widząc swe przyszłe zbawienie w dobie Mesyasza, który wkrótce ma przybyć, wierzy, że w swym czasie wszyscy ludzie aniołami się staną, że wszyscy będą wielcy, silni, potężni i panujący nad całym światem i że będą żyć wiecznie. Ziemia będzie im wydawała odzież gotową, chleb upieczony i inne rzeczy niemożliwe. Za największą karę dla człowieka uważają niebyt w owych dniach wspaniałych i wykluczenie ze współudziału w owem szczęściu. I ci także opierają się na miejscach w Biblii i Talmudzie, które mniej lub więcej przemawiają za ich teoryą. *Trzecia* kategorya wierzy, że zbawienie, nagroda, zasadza się na zmartwychwstaniu umarłych, że człowiek powróci z grobu, znów się połączy ze swą rodziną i już nie będzie

podlegał śmierci. Za karę uważają oni nie zmartwychwstanie. Dość liczne sentencye uczonych i Pismo św. zdają się to usprawiedliwiać. *Czwarta* kategorya twierdzi, że wykonywanie przepisów przynosi nagrodę szczęśliwości już w tem życiu, a mianowicie: spokój, dobrobyt materyalny, urzeczywistnienie naszych dążeń ziemskich, pomyślność kraju, pomnożenie dostatku, potomstwo, zdrowie, spokój i bezpieczeństwo królów izraelskich, *panowanie nad wszystkimi*, którzy nas gnębią. Karę stanowi, naturalnie, przeciwieństwo tych wszystkich rzeczy, a następuje wskutek odrzucenia Tory, jak to dzisiaj z nami się dzieje, gdy w rozproszeniu żyjemy. Pogląd ten opiera się na zawartych w księgach Mojżesza napomnieniach i na rozproszonych po całej Biblii opowiadaniach rozlicznych. Nakoniec *piąta* kategorya, najliczniejsza, usiłuje zespolić to wszystko, marząc o przyszłości, w której jednocześnie zjawi się Mesyasz, umarli zmartwychwstaną, a wszyscy, uczestnicząc w rozkoszach rajskich, będą jedli, pili i zachowają zdrowie na wieczność. Wszelako dziwną jest rzeczą, że nader nieliczni usiłują zrozumieć logicznie jądro rzeczy, zgłębić pojęcie szczęśliwości i zdać sobie sprawę, czy przy każdem z twierdzeń powyższych owa nagroda wymarzona jest rzeczywiście *dobrem najwyższem* i w jakim stosunku wartościowym stoi cel upragniony, jako skutek, do swej przyczyny. Naród, t. j. zarówno masy nieuków, jako też ludzie wykształceni, rozmyśla raczej o tem jedynie, w jaki sposób urzeczywistnią się te rzeczy w szczegółach. Czy umarli powstaną nago, czy w odzieży? Czy będą nosili te same szaty mogilne, te same suknie, pstre, haftowane i wyszywane, w których byli złożeni do grobu, czy też po zmartwychwstaniu będą mieli jakąś inną osłonę? A gdy Mesyasz przyjdzie, czy będą wówczas bogaci i ubodzy, silni i słabi, czy też nie?... Lecz ty, czytelniku tej księgi, rozważ tylko ściśle porównania, które przytoczę, a zrozumiesz jasno, co ja o tem myślę. Wyobraź sobie, że przyprowadzają małego chłopca do szkoły. Idzie tu przecież o najwyższe dobro dla ucznia, bo o jego udoskonalenie. Wszelako chłopiec jeszcze za młody i za głupi, ażeby zrozumiał to dobro, o którem dla niego pomyślano, żeby ocenił korzyści, które osiągnąć może z udoskonalenia własnego. Ponieważ nauczyciel jest rozumniejszy, musi więc zachęcić wychowanka do nauki takiemi rzeczami, które dzieciak uważa za cenne i za przyjemne. Mówi tedy do ucznia: „Czytaj, dam ci za to orzeszków, fig i miodu" i chłopiec czyta gorliwie nie dlatego, żeby już w książce zasmakował lub uznał czytanie za rzecz dobrą, lecz tylko w oczekiwaniu na słodycze i smakołyki, które mu w nagrodę przyobiecano i które mają wartość daleko większą, niż cała nauka. I owszem, ona jest męką dla niego, którą znosi dla tego tyl-

ko, żeby osiągnąć cel upragniony, t. j. orzech lub piernik. Później, w miarę wzrostu ucznia i nagroda musi być większą... w końcu zaś, gdy uczeń jest duży i już się na drobne podarunki wziąć nie da, Rabbi tak go zachęca: „Ucz się, żebyś został przełożonym, sędzią, żeby cię ludzie szanowali i wstawali przed tobą, jak przed tym, lub przed tamtym". Jakoż młodzieniec uczy się, ażeby wstąpić na wyżyny, gdyż celem jego jest wtedy cześć i sława ze strony ludzi. *Wszystko to jest brzydkie*, ale konieczne przy zwykłej ograniczoności rozumu ludzkiego, który, uważając za cel zdobywania wiedzy całkiem co innego niż *wiedzę samą*, stawia sobie pytanie: dlaczego mam dążyć do wiedzy? i nie znajduje celu innego, prócz zewnętrznych zaszczytów... Tymczasem nasi mędrcy dowodzą, że zajmowanie się nauką boską nie powinno służyć ani ambicyi naszej, ani chciwości zysku; że nie mamy z niej czynić źródła dochodu ku zaspokojeniu naszych potrzeb życiowych. Celem dążenia do prawdy jest tylko poznanie samej prawdy, a Tora jest prawdą; celem poznania przykazań, jest ich wykonywanie... Więc nie powinniśmy nietylko w dążeniu do wiedzy, lecz także i przy służbie bożej, przy wykonywaniu przykazań, oczekiwać na jakąś nagrodę... To jest dążnością naszej Tory i nauki naszych mędrców; przeoczać ją lub lekceważyć może tylko głupiec lub obłąkany."

Bardzo to pięknie, ale cóż poradzić, skoro owi „głupcy i obłąkani" znajdą zawsze i w Biblii i w Talmudzie — jak Majmanides sam stwierdza — dowody bardzo wyraźne ku stwierdzeniu swoich nadziei!... Dawanie owych obietnic było, podług autora, ustępstwem koniecznem dla ludzi przeciętnych, którzy są niezdolni do pobożności czystej, potrzebując bodźców specyalnych, jak dzieci w szkole. To ustępstwo było tylko środkiem do celu, a celem owym—dojście do takiej egzaltacyi duchowej, w której miłość cnoty będzie jedyną pobudką do czynienia dobrze, a ideał nasz urzeczywistni się w doskonałem poznaniu prawdy boskiej, gdyż błogosławieństwo wiekuiste zasadza się na doskonałej łączności duchowej z Bogiem. Te wszystkie wywody doprowadziły Majmonidesa do sformułowania 13 fundamentalnych zasad judaizmu: 1) Wiara w istnienie Stwórcy; 2) Wiara w jego jedność; 3) Wiara w jego bezcielesność;

4) Wiara w jego wieczność; 5) Wiara, że wszelkie nabożeństwa i uwielbienia tylko się należą jemu jednemu; 6) Wiara w proroctwo; 7) Wiara, że Mojżesz był największym z proroków; 8) Wiara w objawienie prawa Mojżeszowi na Synai; 9) Wiara w niezmienność prawa; 10) Wiara, że Bóg zna czyny człowieka; 11) Wiara w nagrodę i karę; 12) Wiara w przyjście Mesyasza; 13) Wiara w zmartwychpowstanie umarłych. Większa część Żydów przyjęła te artykuły wiary bez żadnych zastrzeżeń. W dogmatach powyższych, na które pozwolił sobie pierwszy Majmonides, uderzają przedewszystkiem dwa punkty: o nagrodach i karach, które autor uznał za niegodne moralności wyższej, i o niezmienności praw, będącej dziwolągiem wobec Talmudu, który przecież przekształcił z gruntu prawa biblijne. Że tolerancya nie była cnotą Majmonidesa, świadczą jego słowa, w których narzuca współwyznawcom swoim „obowiązek nienawidzenia i tępienia tych Żydów, którzyby pozwolili sobie odrzucić którykolwiek z powyższych artykułów wiary."

Gdy pod panowaniem Saladyna, którego lekarzem przybocznym był Majmonides, Żydzi korzystali z wszelkich przywilejów i dobrobytu, wręcz inaczej działo się w Jemenie, gdzie Żydzi, srodze prześladowani, musieli dla ocalenia życia przyjmować islamizm lub uciekać. A gdy w dodatku jakiś entuzyasta żydowski ogłosił się zwiastunem Mesyasza, który niezadługo miał przybyć, co zwiększyło teroryzm mahometański, Majmonides, na zapytanie jednego z przedstawicielów żydowstwa w Jemenie, co czynić należy, odpowiedział „Listem do Południa" *(Iggereth Teman)*, znanym także jako „Brama nadziei" *(Petah Tikvah)*, napisanym po arabsku, a trzykrotnie tłómaczonym na hebrajski. Było to posłannictwo nadziei, w którem autor dowodzi, że prześladowania są pewnego rodzaju daniną obecności Boga w obozie izraelskim. „Narody, zazdroszcząc

nam posiadania praw, walczą nie z nami, lecz z Bogiem" — pisze Majmonides. Izrael był atakowany w trojakiej formie: mieczem Nebukadnezara i Tytusa, czarem hellenizmu, a wreszcie przez chrześcijaństwo i islamizm pod maską nowych objawień. Ostatni atak był najsubtelniejszy, ponieważ objawienie na Synai było uznane za prawdziwe, lecz zastąpione innem. Otóż Majmonides przestrzega Jemenitów przeciwko zamianie ciała żyjącego, z krwi i mięsa, na posąg piękny, ale martwy, podobny do wzoru żyjącego, lecz pozbawiony serca i duszy. „Prześladowania — prawi dalej Majmonides — nigdy



Portret Majmonidesa, odbity fotograficznie z ryciny w dziele *Thesaurus Antiquitatum sacrarum* Ugolina.

nie ustaną, wszelako *Izrael nie może być zniszczony.*" Gdyby nawet wszystkie cudy Jezusa były dowiedzione, nie może on być Mesyaszem dla Żydów, gdyż „judaizm nie opiera swej prawdy na cudach, lecz na fakcie historycznym objawienia na Synai."

Tu już logika zawiodła Majmonidesa podwójnie. Jeżeli judaizm nie opiera się na cudach, to powinien wykluczyć i objawienie na Synai, które przecież, ze względu na osobistą rozmowę Boga z Mojżeszem, należeć musi do cudów *par excellence*. Z drugiej strony, jeżeli cudy czynione przez Jezusa nie

mają dowodzić jego charakteru Mesyasza, to cóż będzie z owym Mesyaszem oczekiwanym przez Żydów, który przecież bez cudu nie zdoła zwyciężyć wszystkich ludów świata i zmusić ich do wyznawania judaizmu?!... Usiłując swym listem wzmocnić ducha Żydów uciśnionych, autor woła do nich „bądźcie silni!”, krzepi ich wiarę w przyjście Mesyasza, które jednak nie może być naprzód obrachowane, poczytuje prześladowania za próbę wiary i miłości, i wreszcie tak kończy:

„A więc, o bracia nasi z domu Izraela, rozproszeni po krańcach ziemi, wzmacniajcie siebie nawzajem: wielki — małego, garsteczka—tłumy i podnoście głos swój w wierności, który was nigdy nie zawiedzie i który obwieści światu, że Bóg jest jednością, niepodobną do wszystkich innych jedności; ze Mojżesz jest jego prorokiem, który z nim rozmawi a że on jest mistrzem wszystkich proroków i najdoskonalszym ze wszystkich; że prawo od pierwszego wyrazu do ostatniego było podyktowane przez Boga Mojżeszowi; że nic z niego odwołać nie można, nic zmienić, nic dodać, ani też ująć i że żadne inne prawo, prócz tego, nigdy nie wyjdzie od Stwórcy”.

I znów Majmonides zagalopował się w nielogiczności! Boć jeżeli prawo mojżeszowe nie może podlegać najmniejszym nawet zmianom, to na jakiej podstawie prawa talmudyczne są obowiązujące i święte?... Bądź co bądź, list Majmonidesa rozszedł się szybko po świecie. wywarł potężne wrażenie na Żydów, rozsławił szeroko imię autora i skierował ku niemu tysiące pytań, na które Majmonides odpowiadał listami własnoręcznemi. Tych odpowiedzi, nieraz bardzo ciekawych, przechowało się dużo, zwłaszcza w Genizie, a należą one do późniejszego okresu życia Majmonidesa, t. j. do czasu, gdy Majmonides był lekarzem prywatnym wezyra Alfazela, około r. 1185.

Zostawszy w r. 1177 urzędowym naczelnikiem Żydów w Kairze, Majmonides ustanowił radę duchowną, złożoną z 9 członków i pracował gorliwie

nad wykorzenieniem karaizmu, przygotowując jednocześnie dzieło olbrzymie, którego szkielet konturowy ogłosił naprzód p. t. arabskim *Kitab Aszariah* (hebr. *Sefer ha - Mizwot*). W księdze tej autor postanowił ustalić zasadnicze prawa Mojżeszowe, wypływające z Pięcioksięgu, w przeciwstawieniu z późniejszemi przepisami rabinicznemi. Zgodnie z tradycyą, naliczono tych praw mojżeszowych 613, t. j. 365 negatywnych i 248 pozytywnych. Ową zasadę ustalił naprzód palestyński rabin *Simlai* w III w., ale dopiero w VIII w. *Szymon Kahira*, autor *Halachot Gedeloth* wyliczył te 613 praw i lista jego utrzymała się aż do epoki Majmonidesa, który w swej nowej liście zbudował prawa obrzędowe na podstawie 9 twierdzących przepisów mojżeszowych, a mianowicie: istnienia Boga, jego jedności, obowiązku kochania go, obawiania się go, służenia mu w modlitwie, jednoczenia się z nim, przysięgania na jego imię, naśladowania jego przymiotów i święcenia jego imienia. Majmonides, grupując zasady ogólne i podporządkowywując im szczegóły, usiłuje wysunąć na plan pierwszy duchową stronę judaizmu, ale, niestety, prawom ceremonialnym nadaje tę samą świętość, co prawom boskim i etycznym.

Otóż tę „Sefer ha Mizwoth" umieścił Majmonides później na czele księgi *Miszneh Torah* „(Deuteronomium", czyli „Ręka silna" *Jad' chasaka)*, która była drugiem olbrzymiem dziełem Majmonidesa w jego olbrzymiej trylogii. Nad tą ukończoną w r. 1180 kodyfikacyą zupełną praw biblijnych i rabinicznych, oraz religii, obejmującą 14 ksiąg o tysiącu rozdziałach, pracował autor przez lat 10.

Oto zawartość ksiąg: 1) Wiedza o Bogu i czci boskiej, o proroctwie, o moralności, o wykształceniu, o bałwochwalstwie i pogaństwie; 2) O miłości, to jest o ceremoniach, związanych z miłością Boga, tudzież o zwyczajach i modlitwach synagogalnych; 3) O czasach, t. j. o sabbacie i dniach świą-

tecznych; 4) O kobietach; 5) O świętości; 6) O przysięgach i ślubach; 7) O zasiewach; 8) O służbie w świątyni; 9) O ofiarach; 10) O czystości; 11) O uszkodzeniach; 12) O kupnie i przedaży; 13) O sądach 14) O sędziach, t. j. Synhedryonie i o królach.

Z powyższego widać, że Majmonides nie krępował się porządkiem traktatów talmudycznych, lecz rozczłonkował zawartość księgi zgodnie z własnym systemem filozoficznym. Źródłami autora były: Miszna, obie Gemary, Sifra, Tosefta, oraz podania jego nauczycielów. Księgę tę napisał Majmonides w języku Miszny, t. j. w nowo-hebrajskim, odstępując często od talmudycznych sposobów wyrażenia i krocząc przy wykładzie, oraz wyjaśnieniu niektórych przepisów, drogami własnemi. Do kręgu swych roztrząsań wprowadza autor wszystko bez wyjątku, co do jego czasów rozbierane było w dziełach halachicznych, a mówi nawet i o tych prawach, które na wygnaniu wyszły z użycia, i o zwyczajach, które powstały dopiero po epoce talmudycznej. Natomiast Majmonides pomija w Talmudzie takie mniemania, które były oparte na zabobonach, a zwłaszcza na obawie przed demonami. Rozpraw i sprzeczności nie uwzględnia; nazwisk prawie nie wspomina i, podług zasad podaniowych, z poglądów sprzecznych wybiera powszechnie przyjęte i miarodajne. Że Majmonides pragnął, aby dzieło jego zastąpiło Talmud i wszystkie pisma halachiczne, świadczy przedmowa następująca, którą tłómaczymy podług dra Blocha:

„Zbadawszy wszystkie te księgi, postanowiłem wydobyć krótko a ściśle ze wszystkich dzieł to, co trwałe i wyjaśnione w dziedzinie rzeczy zakazanych i dozwolonych, nieczystych i czystych, żeby podanie ustne, wolne od wszelkich sprzeczności, było dla wszystkich łatwe do ogarnięcia. Starałem się o to przedewszystkiem, żeby nikt z pragnących poznać prawa izraelskie nie potrzebował ksiąg innych, żeby to dzieło stanowiło dokładny zbiór wszelkich urządzeń, *zwyczajów* i postanowień od Mojżesza aż do zamknięcia *Gemary* wraz z późniejszemi wyjaśnieniami Gaonów. Dlatego

też nazwałem to dzieło *Miszneh Thorah* („Powtórzenie nauki"), albowiem po przeczytaniu Biblii można przeczytać tylko moją księgę, żeby bez uwzględniania wszystkich dzieł pośrednich poznać całkowicie podania ustne".

Wszelako Majmonides nie szereguje praw pojedynczych w sposób suchy i bezduszny, albowiem, niezależnie od całych rozdziałów, poświęconych przedmiotom filozoficznym i etycznym, nawet ścisłą halachę, nawskróś formalistyczną, ożywia wstępami przejrzystemi i wysłowieniem zajmującem. O ile, podług Graetza, Talmud jest labiryntem, w którym nawet przy pomocy kłębka Aryadny nie łatwo znaleźć drogę, o tyle *Miszneh - Thorah* posiada dobrze obmyślany plan zasadniczy ze skrzydłami, halami, apartamentami, komnatami, które cudzoziemiec przejść może bez przewodnika. Czując, że judaizm był blizki utonięcia w szczegółach, Majmonides usiłował, z jednej strony, usystematyzować te szczegóły, z drugiej zaś skojarzyć je z zasadniczemi wymaganiami judaizmu przy usunięciu tych wszystkich ględzeń talmudycznych, z któremi nie mógł przecież sympatyzować autor, posiadający gruntowne wykształcenie filozoficzne. Ale to właśnie było kamieniem obrazy dla ortodoksów rabinicznych, którzy, rozmiłowani w pustej i bezdusznej gadaninie obskurnych mistrzów talmudycznych, pozwalającej na kazuistyczne wynaturzanie prawa, zgodnie z celami osobistemi, nie mogli pogodzić się z systematycznym dogmatyzmem księgi Majmonidesa. Wiedząc, że Żydzi, oddani są całem jestestwem swojem dyalektyce talmudycznej, która im nie pozwalała zasilać umysłu rzeczami poważniejszemi, Majmonides, w złudnej nadziei usunięcia Talmudów z użycia, przygotował ich ekstrakt, t. j. kodeks religijny judaizmu, wolny od balastu opowiadawczego, hiperbolicznego, dydaktycznego i baśniowego, ogołocony z mnóstwa przesądów i zabobonów. Ale zamiar ten, oparty na motywach szlachetnych, rozbił się o krótkowzroczność

rabinów, którzy, stawiając Talmud ponad Biblię, poczytywali każde jego słowo za mądre, święte i niezastąpione. — *Miszne-Tora* ma tylko znaczenie teologiczne: jedynie księga jej pierwsza *Sefer Hamada* o poznaniu człowieka, przedstawia pewien interes dla filozofów.

Rozpoczynając swój kodeks religijny od metafizyki monoteizmu, Majmodnides pisze: „Podstawą podstaw i filarem mądrości jest poznanie, że istnieje Byt pierwiastkowy, który powołał do bytu wszystkie stworzenia, gdyż poznanie tej rzeczy jest przykazaniem pozytywnem i zasadą wielką, na której opierają się wszystkie rzeczy". Bardzo ciekawy jest pogląd autora na oczekiwanego przez Żydów Mesyasza:

„Nie myśl, że król Mesyasz będzie czynił cudy, tworzył rzeczy nowe, wskrzeszał umarłych, lub coś podobnego jak sobie głupcy opowiadają; nic z tego nie będzie. R. Akiba, jeden z największych uczonych Miszny, był giermkiem Bar Kochby, którego i on i jego uczeni współcześnicy poczytywali za króla Mesyasza, dopóki nie był zabity za grzechy, co wykazało, że nie był Mesyaszem prawdziwym. Mędrcy nie żądali od niego żadnych znaków, ani żadnych cudów. Nauka nasza, wraz z jej przepisami i prawami uznała tę wieczną prawdę, że nic nie może być dodane i nic po za siłą ustanowione; a kto czyni *to*, lub też nadaje nauce inne znaczenie, lub prawa przekształcić usiłuje—tego należy traktować jako kłamcę, oszusta i zdrajcę praw. Gdyby więc powstał król z rodu Dawida, któryby ducha swojego zwrócił ku Torze i, jak praojciec Dawid, spełniał przykazania zarówno nauki piśmiennej, jak ustnej, tudzież zniewolił wszystkich Izraelitów do życia podług Tory, do jej utrwalenia, to można go uważać za Mesyasza".

Że jednak takie zdobycze idealne nie mogłyby zadowolić Żydów nawet w dziedzinie religii, przeto Majmonides do powyższego ustępu dorzucił jeszcze *skromny* warunek, któremu zadość uczynić musi przyszły król Mesyasz, jeśli zechce uchodzić za prawdziwego:

„O ile działalność jego będzie miała *wynik szczęśliwy*, o ile *zwycięży on narody otaczające*, odbuduje świątynię i zgromadzi Izraelitów rozproszonych, wówczas dopiero nie będzie żadnej wątpliwości że to jest Messyasz prawdziwy. Gdyby jednak *opuściło go szczęście* i uległ w walce, w takim razie nie byłby to ten, który nam, podług obietnicy, miał być zesłany, lecz byłby, jak każdy inny z królów pobożnych, z rodu Dawida, którzy pomarli i którego mógł Stwórca zesłać, ażeby wielu doświadczył”.

Nie potrzeba zapewne wyjaśniać, że taki Mesyasz Majmonidesa, ogołocony z charakterem posłannika bożego, który powinienby chyba zbawić ludzkość całą, a nie rzekomych faworytów, jest bohaterem nawskroś politycznym i nie ma z religią nic wspólnego.

Pomimo niechęci ortodoksów, która zresztą nie odrazu wybuchła, „kodeks” zdobył bardzo szybko sławę olbrzymią w całym świecie żydowskim. Setki pisarzów zawodowych pracowały nad kopiowaniem dzieła, nie mogąc nastarczyć zamówieniom naglącym ze wszystkich krajów, zamieszkałych przez Żydów od Hiszpanii do Indyj, od źródeł Eufratu i Tygrysu do Jemenu, od Prowancyi do Anglii. O ile specyaliści oceniali dzieło ze stanowiska techniczno-prawnego, o tyle ogół rozkoszował się księgą, w której Majmonides, „niby za dotknięciem czarnoksiężnika potężnego, otworzył wszystkim naoścież zapieczętowane dotychczas podwoje przybytku prawa”. „Miszne—Tora”—pisze hebraista Schiller Szinessy—stała się odtąd areną walk nieskończonych, lubo, na szczęście, bezkrwawych, a jest do dzisiaj placem turniejowym dla całej rzeszy talmudystów. W setkach foliałów literatury rabinicznej, napisanych od owej pory, wciągano do rozprawy, sztucznie czy naturalnie, *Rambom* [1]), który nie schodzi nigdy z ust rabi-

[1]) Tak nazywano powszechnie tę księgę od imienia autora.

nów. *Sefardim*, t. j. żydzi hiszpańscy, przyjęli „kodeks” z zastrzeżeniami, ale gminy izraelskie w Arabii, zwłaszcza w Jemenie, stanęły jak mur przy „kodeksie”, pogrążając Talmud w zapomnienie. Najnienawistniej patrzyli na nową księgę tacy dostojnicy judaizmu, jak *Resz-galuta* (Książe wygnańców) w Persyi, albowiem autokratyzm i „nieomylność” Majmonidesa mogłyby podkopać całkiem ich powagę i uczynić zupełnie zbytecznymi wszystkich urzędników judaizmu, czyniących dobre interesy na chaotyczności i dwulicowości Talmudu. Ale opozycya potężna przeciwko Majmonidesowi wybuchła dopiero po jego śmierci, o czem niezadługo pomówimy. Tu dodać jeszcze potrzeba, że najdawniejsze wydanie drukowane „Miszne—Tora” ukazało się bez miejsca i daty we Włoszech około r. 1480; następna edycya wyszła, w Soncino, r. 1490, a dalsze 7 wydań w Wenecyi. Częściowo księga ta była tłomaczona i na inne języki.

Tymczasem śród pracy niezmordowanej, pośród kadzideł bałwochwalczych i zgrzytów krytycznych, Majmonides, przeświadczony, że „lepiej unikać głupców niż ich zwyciężać” i lepiej „nauczać żądnych nauki, niż rozpraszać siebie na zwyciężanie półgłówków”, zabrał się do napisania 3-go dzieła wielkiego, które wywołała przyjaźń z Józefem Akninem, jednym z pozornie nawróconych na islamizm Żydów w Magrebie. Pozostawszy wiernym judaizmowi w głębi duszy Aknin, pod wpływem potężnym dzieł Majmonidesa, spieszy do Kairu, żeby usłyszeć żywe słowo z ust mistrza. Jakoż po wzajemnem poznaniu blizkiem zawiązał się pomiędzy nimi stosunek tak serdeczny, że Majmonides pewnego razu rzekł do przyjaciela: „Gdybym nie miał na świecie nikogo, prócz ciebie— świat byłby mi pełnym”. A lubo wkrótce Aknin musiał przenieść swoją siedzibę do Aleppo, to jednakże węzeł przyjaźni pomiędzy „ojcem” a „synem” przetrwał do śmierci. Otóż dlatego Aknina, ku

rozjaśnieniu w duszy przyjaciela wielu wątpliwości religijnych napisał Majmonides w r. 1190 trzecią i najciekawszą księgę swej trylogii p. t. *Dalâtal al Haïrin*, t. j. „Przewodnik dla zbłąkanych", przełożoną z arabskiego na hebrajski, jeszcze za życia autora i pod jegó kierunkiem, przez Jehudę ibn Tibbona p. t. *More Nebochim*. Znakomity przekład francuski tego dzieła wraz z oryginałem i objaśnieniami wydał S. Munk.

Majmonides napisał swe dzieło, jak to we wstępie zaznacza, nie dla mas szerokich, ani też dla ludzi, którzy albo posiadają znajomość nauk badawczych w małym stopniu, albo też wcale ich nie znają, ograniczeni jedynie do wiedzy ściśle talmudycznej, lecz „dla swoich towarzyszów myśli w wierze i w badaniach, którzy podzielając z nim razem jednakie poglądy filozoficzne i religijne, muszą koniecznie doświadczać tych samych także wątpliwości." Majmonides przedstawił w swem dziele nie jakiś zamknięty w sobie system filozoficzny, t.j. „nie filozofował dla filozofii", lecz usiłuje zbudować religijną księgę wychowawczą, któraby wyjaśniła, jeśli nie wszystkie, to najważniejsze kwestye religijne i rozwiązała wątpliwości, dręczące jego uczniów z siłą nieprzepartą. Wykład Majmonidesa obraca się stale około tej osi: wyjaśnić ciemności judaizmu i rzucić snop światła na alegorye prorocze. Że zaś w przekonaniu autora najwyższą obok Mojżesza potęgą umysłową był Arystoteles, przeto Majmonides usiłował, z pomocą wielkiego Stagiryty, sharmonizować judaizm z filozofią, t. j. stwierdzić pierwszy przez drugą. O ile tę samą próbę czynił w starożytności Filon, przy pomocy platonizmu i stoicyzmu, o ile w średnich wiekach pierwszy Saadia operował w tym kierunku nowo-platonizmem, o tyle Majmonides, dla osiągnięcia tych samych celów, zbratał się z filozofią Arystotelesa. Ogólny charakter systemu tych pisarzów jest jak najściślej dogmatyczny, wszyscy bo-

wiem wychodzą z zasady, że prawda boska, złożona w Starym Testamencie, jest niewzruszona, wszyscy oni rozwijają swoje poglądy religijno-filoficzne w ścisłym związku z Biblią, wyrażając to przekonanie zasadnicze, że filozofia nie powinna i nie może zaprzeczać treści Pisma Świętego, które ukrywa prawdę najwyższą, lecz może tylko wyjaśniać ją i stwierdzać. Podług tych pisarzów, filozofia zajmuje bardzo poważne, ale drugorzędne stanowisko wobec teologii, która jest nauką właściwą, a wobec niej wszystkie inne nauki mają tylko znaczenie propedeutyczne. Majmonides tedy postanowił w swym „Przewodniku Zbłąkanych" „wykazać to samo za pomocą praw rozumowych, co podaje prawo boskie drogą tradycyi", czyli „uzasadnić postanowienia prawne przy użyciu metody spekulacyjnej", t.j. badawczej. Metoda owa zasadzała się tak u Filona, jak i u Majmonidesa, na alegorycznem znaczeniu tekstów biblijnych, które wykazać miało zgodę filozofów z Pismem Świętem, oba ci bowiem pisarze rozróżniają przy wyjaśnianiu Biblii znaczenie wyrazu zewnętrzne, proste i wewnętrzne t. j. ezoteryczno-alegoryczne, które im pozwala na niekrępowaną niczem swobodę egzegietyczną dla skojarzenia Biblii z filozofią. „Przewodnik zbłąkanych" składa się ze wstępu i trzech części, z których 1-a ma 76, druga — 48 i 3-a - 54 rozdziały.

We wstępie autor przedstawia uczniowi cel dzieła: wyjaśnienie wyrazów jednoznacznych, metaforycznych i dwuznacznych w księgach proroczych; tudzież wyjaśnienie alegoryj, któremi się prorocy posługiwali. Dalej autor dowodzi, że ludzie są mniej lub więcej zdolni do zrozumienia tajemnic boskich; wyjaśnia, dlaczego są przedstawione w formie alegoryi, mówi o różnych gatunkach alegoryi i zaleca czytelnikowi, żeby nie poprzestał na zrozumieniu każdego rozdziału zosobna, lecz usiłował, za pomocą

rozważenia i skombinowania szczegółów, zdać sobie sprawę z ich całokształtu.

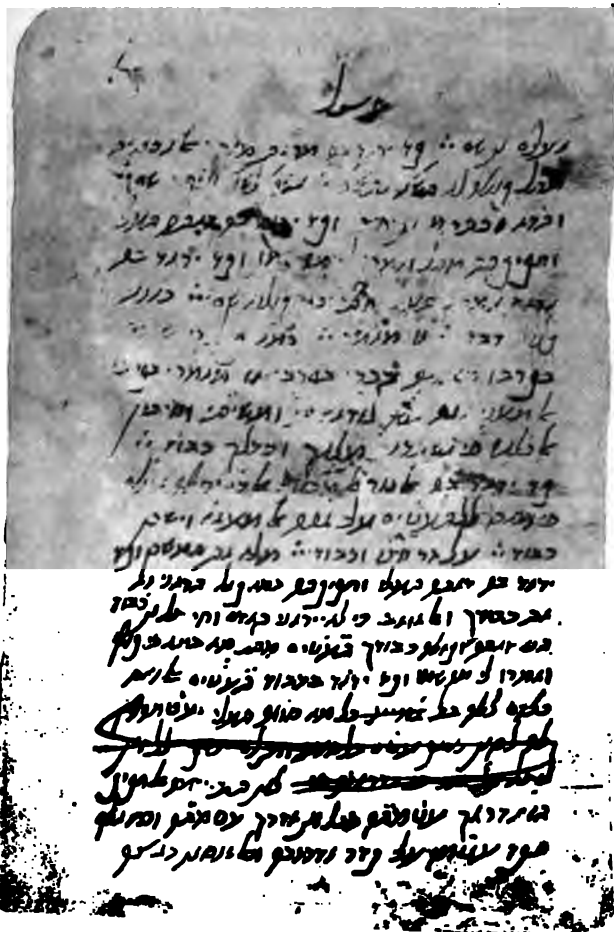
Po tym wstępie Majmonides wkracza w dziedzinę językowej egzegiezy biblijnej dla wykazania, że pojęcie Boga w judaizmie jest czyste i wyższe ponad wszelkie określenia zmysłowe, t. j. dla wyrwania zgruntu wszelkich wyobrażeń antropomorficznych, do których dawało powód fałszywe pojmowanie obrazowych i alegorycznych sposobów wyrażenia w Piśmie Świętem. Następnie rozprawia autor o przymiotach i rozlicznych imionach boskich, a podawszy w krótkim zarysie historyą powstania scholastyki i jej poglądy kosmologiczne, rozwinięte w duchu Arystotelesa, Majmonides odtwarza 12 argumentacyj zwolenników kalamu, 7 ich metod, któremi dowodzą stworzenia świata i bytu Boga, 5 metod, używanych przy dowodzeniu jedności Boga, i 3 metody, któremi dowodzą bezcielesności Boga. Stworzywszy sobie w ten sposób grunt odpowiedni dla wzniesienia na nim swojej budowli filozoficznej, autor w części 2-ej wkracza w dziedzinę suchej scholastyki, która, podług słów Munka, przedstawia najwięcej trudności dla komentatora i dla tłómacza, a najmniej powabu dla czytelnika. Otóż po wykazaniu w końcowych rozdziałach części 1-ej wszelkich dziecinnych subtelności uczniów Kalamu, którzy napróżno usiłowali rozwiązać najwyższe zagadnienia religijne i filoficzne, Majmonides zamierzył w swej części drugiej ustalić te same prawdy na podstawie trwalszej. Jakoż przedstawia on w tej części swego „Przewodnika" istnienie Boga jedynego, nie ujętego w granice czasu i przestrzeni; bytów nie materyalnych, za których pośrednictwem Bóg stwarzał i utrzymuje, co stworzył; powstanie świata z wolnej woli Boga; objawienie i natchnienie prorocze. Wyprowadziwszy z zasad perypatetyków najważniejsze dowody istnienia, jedności i bezcielesności Boga i poddawszy krytyce pogląd Arystotelesa na odwieczność

materyi, autor rozwija, na podstawie doktryn perypatetytów arabskich, teoryę istot pośredniczących między Bogiem a światem, t. j. *inteligencyj odrębnych*, usiłując wykazać, że te doktryny są w zgodzie z Biblią i z tradycyą żydowską, które nadają tym inteligencyom miano *malakh* (anioł). Liczba ich odpowiada liczbie sfer niebieskich, a te dadzą się sprowadzić do 4-ch sfer głównych, ktorych inteligencye są przedstawione w tradycyi żydowskiej przez *cztery legiony aniołów*. Cztery żywioły świata podksiężycowego są pod wpływem tych 4-ch sfer i ich inteligencyj, które rozlewają się na ten świat ziemski za pośrednictwem *umysłu czynnego*, powszechnego, ostatniego z inteligencyj odrębnych. W sporze najcięższym pomiędzy religią a filozofią o początek świata Majmonides, nie mogąc się zgodzić na odwieczność materyi, zgodnie z twierdzeniem perypatetyków, stoi twardo przy pojęciach biblijnych i utrzymuje, że lubo stworzenie świata *ex nihilo* nie może być dowiedzione, ma jednak więcej prawdopodobieństwa, niżeli inne teorye. Przyjmując stworzenie „z niczego", nie potrzebujemy obawiać się o jego koniec, lub o jakąkolwiek zmianę w prawach natury, stosowanych przez Boga na wieczność. Chwilowemi przerwami w tych prawach natury są cudy, jako wyjątki, przewidziane naprzód przez Boga i umieszczone w tych prawach od początku istnienia. Proroctwo jest spotęgowaniem bezwzględnem umysłowych i moralnych zdolności człowieka, które doszedłszy do najwyższej doskonałości i wzmocnione przez pewną siłę wyobraźni, wprowadzającą człowieka w stan ekstatyczny, czynią nas, już za życia, zdatnymi do związku doskonałego z *intellektem czynnym*. Rozprawiając szeroko o stopniach proroctwa i jego oznakach, autor dowodzi, że prawo, objawione Mojżeszowi, jest najdoskonalsze, trzyma bowiem środek pomiędzy nadmiarem a brakiem, a jest dalekie od wszelkiej przesady i ułomności.

Ustaliwszy w części 2-ej swego dzieła podstawę filozoficzną dla pierwszych 9-ciu artykułów wiary, wyliczonych w komentarzu do Miszny, Majmonides w pierwszych 7-miu rozdziałach części 3-ej, która jest ze wszystkich najciekawszą, powraca jeszcze do proroctwa, usiłując wyjaśnić misyę Ezechiela za pomocą kosmologii' perypatetyczno - aleksandryjskiej. Następnie autor, przechodząc do pogodzenia opatrzności i wszechwiedzy boskiej z wolną wolą człowieka, rozwija naprzód teoryę o pochodzeniu zła moralnego i fizycznego. To zło nie wypływa z Boga, choć on jest twórcą materyi, gdyż ona tylko jest zła siedliskiem. Wypływa ono z ciemnoty człowieka, któremu materya paraliżuje poznanie dobra najwyższego, t. j. Boga. Człowiek zresztą jest tylko atomem we wszechświecie i nie może być ostatecznym celem stworzenia; jeśli więc dotykają go klęski, których ani przewidzieć ani uniknąć nie zdoła, to fakt ten nie powinien bynajmniej przeszkadzać mu do uznania w stworzeniu dobra bezwzględnego, gdyż wszystko wypływa koniecznie z *mądrości* i z *woli* bożej. Wszystkie teorye starożytne i mahometańskie o wszechwiedzy Boga i wolnej woli człowieka Majmonides odrzuca, dowodząc, że jedynie prawdziwą jest teorya proroków i doktorów żydowskich, przyjmująca wolną wolę człowieka w znaczeniu najbezwzględniejszem, jakkolwiek autor nie przeczy, że teorya ta, z powodu ograniczoności umysłu naszego, jest dla nas tak dobrze niezrozumiała, jak i sama istota Boga. Przechodząc do wyjaśnienia celu przykazań boskich w ogólności, autor, między innemi, usprawiedliwia niektóre przepisy praktyczne, mniej godne Mojżesza, zwyczajami starożytnych ludów wschodnich, które Mojżesz, ze względu na ducha epoki, musiał uwzględnić. Zresztą, podług Majmonidesa, praktyki religijne są tylko ćwiczeniem, które nas umacnia w obowiązkach moralnych i w bojaźni bożej, a prowadzi do życia kontemplacyjnego i do

prawdziwego poznania Boga. Od celu tego dalecy są ludzie pobożni, którzy, praktykując przykazania, znają Boga tylko przez tradycyę, bez rozważania jego istoty. Po za nimi idą mężowie mniej lub więcej biegli w badawczości filozoficznej, lub też zdolni do wyosobnienia się z pośród ludzi i zabiegów światowych. Najbliżsi ostatecznego celu człowieka są ci, którzy umieją wznieść się do prawdziwej miłości Boga i dojść do połączenia z nim za pomocą *intellektu czynnego*. Inteligencya ludzka potężnieje z wiekiem, gdy ogień żył wygasa, a człowiek, który przeszedł wszystkie stopnie przygotowania i pragnie gorąco połączenia z Bogiem, doświadcza wówczas dopiero radości najwyższej, gdy dusza jego ma być wyzwolona z więzów cielesnych i dojść do wiekuistej kontemplacyi Boga, od którego już jej nie oddzieli żadna zasłona. Posłuchajmy, w jaki sposób Majmonides rozumuje o stosunku Opatrzności do człowieka:

„Teraz przedstawia mi się uwaga bardzo ważna, za pomocą której mogą być usunięte pewne wątpliwości i która ujawni nam pewne tajemnice metafizyczne. Wyłożyliśmy w rozdziałach o Opatrzności, że ona czuwa nad każdą istotą inteligentną, zgodnie z miarą tej inteligencyi. Wskutek tego, człowiek o percepcyi doskonałej, którego inteligencya nie przestaje nigdy zajmować się Bogiem, jest zawsze pod strażą Opatrzności. Ale człowiek, który, pomimo percepcyi doskonałej, pozwala swej myśli w pewnych chwilach nie zajmować się Bogiem, znajduje się pod strażą Opatrzności tylko w owych chwilach, gdy myśl jego jest nim zajęta, a podczas innych zajęć Opatrzność opuszcza człowieka. Wszelako nie opuszcza go ona tak samo, jak tego, który nigdy nie myśli, lecz tylko słabnie, gdyż człowiek o poznaniu doskonałem nie posiada w chwilach swych zajęć światowych umysłu *w czynie* i jest tylko inteligentny *en puissance prochaine*, podobien pisarzowi zdolnemu w chwili, gdy nie pisze. Otóż ten, kto nigdy nie zajmuje swej myśli Bogiem, jest podobien człowiekowi, pogrążonemu w ciemnościach, który nigdy nie widział światła... Ten zaś kto poznaje Boga oddając się całkowicie temu przedmiotowi swej myśli, jest podobien człowiekowi, otoczonemu światłem słonecznem. Wreszcie ten, kto myśli, a jest zajęty, podobien w chwili swych



Facsimile stronicy z autografu „Przewodnika Zbłąkanych”

zajęć temu, kto znalazłszy się we dnie pośród mgły, nie odbiera promieni słońca z powodu chmur, tamujących światło. Otóż dlaczego zdaje mi się, że ci wszyscy z pośród proroków, lub z pośród ludzi pobożnych i doskonałych, którzy byli dotknięci jedną z klęsk świata, doświadczali ich tylko w chwili zapomnienia o Bogu, a wielkość ich nieszczęścia była zależna od trwałości tego zapomnienia lub od marności rzeczy, którą byli zajęci. A jeżeli tak jest rzeczywiście, to rozumowanie powyższe rozstrzygnęło wielką trudność, która skłoniła filozofów do zaprzeczenia temu, że Opatrzność boska czuwa nad każdym człowiekiem indywidualnie i do upodobniania (pod tym względem) osobników ludzkich z osobnikami innych gatunków zwierząt, albowiem na poparcie swej teoryi filozofowie przytaczają ten dowód, że nawet ludzie pobożni i cnotliwi doświadczają także klęsk ciężkich."

Majmonides nie tylko w „Przewodniku dla zbłąkanych", lecz i w swych pracach poprzednich zajmował się kwestyami filozoficznemi w tem przekonaniu, że Pismo Święte jest nietylko przewodnikiem naszego postępowania, lecz także zawiera, pod osłoną alegoryczną, istotę prawdy metafizycznej. A jeżeli Żydzi wogóle zatracili poczucie tej metafizyki, to dlatego, że „gdy barbarzyńcy, pozbawiwszy Żydów ich posiadłości, położyli kres ich nauce i literaturze i zabili ich mędrców, ciemnota musiała stać się udziałem Izraela." Wszelako nie należy karmić tłumów metafizyką, która dla ludzi nieprzygotowanych odpowiednio tak jest niestrawna, jak zbyt obfity i zbyt ciężki pokarm dla dzieci. Że metafizyka, lubo zawsze godna umysłów głębszych, jest i dla nich pokarmem ciężkim a niestrawnym, bo nie dającym w swych hipotezach fantastycznych zadowolenia rzeczywistego, świadczą, między innemi, i rozwiązania metafizyki Majmonidesa, które „bardzo ciekawe ze stanowiska historycznego, nie mogą zadowolić ani teologów, ani filozofów dzisiejszych", tak jak zadowolić nie mogły i uczonych owego wieku. Bądź co bądź, Majmonides był erudytą niezwykłym i myślicielem niepospolitym, który, podług trafnego wyrażenia D-ra Joela—*vollständig seine Zeit*

in sich aufgenommen hat und wiederspiegelt. Jako teolog racyonalny przejawił on w swej egzegiezie biblijnej śmiałość na owe czasy zdumiewającą, np. w usprawiedliwianiu przepisów pokarmowych względami higienicznemi lub w odmawianiu ofiarom znaczenia podnioślejszego, a jako filozof perypatetyczny złożył nie mniejsze dowody niezależności swego umysłu. Jeżeli nagina często teksty biblijne do wymagań filozofii swojego czasu, ma też odwagę uwolnić się z jarzma tej ostatniej, o ile pojednanie wydało mu się niemożliwe. Bo trzeba zaznaczyć, że Majmonides, lubo uchodzi za typ racyonalisty żydowskiego, jest niewątpliwie i mistykiem w swojem ogólnem pojęciu Biblii, w swej metodzie wykładu tekstów biblijnych, w formie swego nauczania i wreszcie w kilku punktach swojej doktryny.

Dawne mniemanie, że Majmonides był nadewszystko perypatetykiem, a potem dopiero teologiem żydowskim, nie jest zgodne z rzeczywistością; uczony ten bowiem był, podług słusznej uwagi Carpe'a, nadewszystko Żydem, a *aristotelicien par surcroit.* Biblia pozostała dla niego, jak i dla wszyskich teologów żydowskich, jedynem źródłem prawdy; lecz ponieważ z drugiej strony, Arystoteles był, podług niego, także wogóle prawdziwy; przeto Majmonides postanowił pogodzić go z Biblią, jako z niewyczerpaną kopalnią wszelkich wiadomości, ale tak głęboko ukrytą, że ten tylko dobrać się może do jej skarbów, kto umie pod znaczeniem pozornem odnaleźć znaczenie tajemne Pisma Świętego. Biblia - podług Majmonidesa—to „studnia ukryta w wielkiej głębinie, a rozwiązanie liny, która pozwala z niej czerpać, jest możliwe tylko przy wyjaśnieniu alegoryi, oraz jednej alegoryi przez drugą." Porównywa on Biblię do jabłka złotego w siatce srebrnej o oczkach nadzwyczaj delikatnych. To jabłko o dwu obliczach ma jednę stronę zewnętrzną, piękną, jak srebro każdemu wpadającą w oko, drugą wewnętrzną,

piękną jak złoto, lecz widoczną tylko dla ludzi patrzących bardzo uważnie. To też Majmonidesowi nie idzie w „Przewodniku" o szerzenie pojęć filozo ficznych, lecz o pokierowanie tymi, którzy „błąkają się", pojmując alegorye biblijne w ich znaczeniu pozornem i fałszywem. Jakoż „Przewodnik" zawiera nie mało przykładów alegoryzmu mistycznego. W oczach Majmonidesa metafizyka, a nawet fizyka, która do niej prowadzi, są naukami tajemnemi. Metafizyka jest celem ostatecznym nauk, a wykładana być może tylko przez zagadki i alegorye. Otoczywszy metafizykę potrójnym wałem nauki (logika, matematyka, fizyka), Majmonides pokrywa samą nawet naukę zasłoną coraz gęstszą, przedstawiając uczniowi swemu tylko jej żywioły najprostsze, a w dodatku rozproszone i pomieszane z przedmiotami innemi, żeby zaszkodzić ich jasności, t. j., żeby prawdy z nich wydobyte kryły się zaraz, przechodząc przed oczami, jak błyskawice. Wskutek tego Majmonides nigdy nie wkracza w sam rdzeń przedmiotu, *il l'effleure seulement* i w dodatku z prawdziwym niepokojem umysłowym. Mówiąc o widzeniu Ezechiela, pisze: „To, co ja mniemam, jest tylko wnioskiem zwyczajnym i moją opinią osobistą. Nie miałem o tem objawienia boskiego, któreby mnie uświadomiło, co rzeczywiście znaczy *Merkaba;* być może, że jest inaczej, że chciano powiedzieć coś innego." Po wykładzie księgi Hioba dodaje: „Gdy dobrze zrozumiesz te rzeczy, przekonasz się, że tylko przez pewien rodzaj *natchnienia bożego* odnalazłem te wszystkie ideje.." „Wszelako po tym rozdziale nie spodziewaj się usłyszeć odemnie ani jednego słowa w tym przedmiocie, gdyż wszystko, co było możebne powiedzieć o tem, już powiedziane, a nawet *zapędziłem się w tym przedmiocie nadto zuchwale*"... „Jest granica, po za którą rozum ludzki już nic nie może." Z badaniem filozoficznem to tak, jak „ze spojrzeniem materyalnem, które nie może przejść pewnego pun-

ktu, a gdy kto forsuje oczy, osłabia je." Boga wynosi Majmonides w krainę tak niedostępną duchowi ludzkiemu, że nie dopuszcza najmniejszych ustępstw dla pojęć antropomorficznych i nie pozwala na żadne przymioty Boga pozytywne, a z pośród imion jego wyróżnia znany nam tetragram, który sam jeden odnosi się do istoty Boga. A jakkolwiek to imię pochodzi właśnie od pierwiastka *hvh*= być, to jednakże Majmonides odmawia mu wszelkiej etymologii i woli raczej otoczyć go jakąś tajemnicą. Sfery niebieskie mają duszę, t. j. swą własną zasadę, podług której odbywają ruchy, a ścisłość tego ruchu Majmonides przypisuje złożonemu w nich przez inteligencyę najwyższą pragnieniu, które każe im dążyć do tej inteligencyi. Mają one również i umysł, za pomocą którego pojmują ideję, będącą przedmiotem tego pragnienia; ten przedmiot—to Bóg, i tylko w tem znaczeniu powiedzieć można zgodnie z prawdą, że Bóg niemi porusza. Bóg jest tedy celem ostatecznym ruchu sfer, a tkwiąca w nich dusza—to *causa officiens* tego ruchu. Skoro jednak ruch ten jest jednostajny i zamknięty w granicach niezmiennych, przeto nie należy owego pragnienia, ożywiającego sfery niebieskie, pojmować jako pragnienie w ścisłem znaczeniu tego słowa, lecz jako świadomość swej konieczności i poddania się dobrowolnego owemu prawu, które niemi rządzi. Majmonides przytacza mniemanie filozofów, podług których 10 jest sfer i wskutek tego 10 inteligencyj odrębnych. Naprzód jest 9 sfer właściwych, które otaczają wszystko, t. j. sfery gwiazd stałych i 7 planet, 10-a, zaś stanowiąca „intellekt czynny", przewodniczy innym w przejściu z możności do czynu. Ta ostatnia inteligencya jest tem dla świata narodzin i śmierci, czem każda inteligencya oddzielna dla swojej sfery, to znaczy, że za jej wpływem dobroczynnym nasz świat istnieje. Bóg więc oddziaływa na świat w sposób następujący: czynność boska „wylewa się, wy-

pływa z Boga na inteligencye" podług porządku kolejnego, inteligencye zaś, po odebraniu tego, „wylewają dobrodziejstwa i światła" na ciała sfer niebieskich, a sfery „rozlewają siły" na świat narodzin i gnicia. Wszechświat w swym całokształcie tworzy tylko jedno indywiduum, całość ożywioną i organiczną, która ma kształt sferyczny. Jak człowiek, lubo złożony z części różnych, stanowi jedno indywiduum, tak samo wszechświat, lubo ogarnia w swym całokształcie sfery, żywioły i wszystko, co jest złożone, stanowi jednę całość, mającą za środek kulę ziemską, wokoło której mieszczą się w kołach dośrodkowych woda, powietrze, ogień i żywioł piąty—eter, będący tworzywem ciał niebieskich. A jak w człowieku istnieje zdolność rozumowa, jemu właściwa, która kieruje całością, tak i we wszechświecie jest coś, co kieruje wszystkiem, co nadaje organowi głównemu zdolność ruchu, a to coś — to Bóg. Mówiąc o dobrem i złem i o celu życia ludzkiego, Majmonides wygłasza poglądy, graniczące z jednej strony z ascetyzmem, który jest wręcz przeciwny judaizmowi zasadniczemu, z drugiej zaś przechodzi w rodzaj ekstazy umysłowej. Ponieważ wszelkie zło pochodzi z materyi, a wszelkie dobro z formy, przeto człowiek, skłaniając się do formy, spełnia cel życia, t. j. łącząc się z intellektem czynnym, jako źródłem wszelkich form, wypełnia wolę swego Stwórcy. Taki człowiek uważa potrzeby materyalne tylko za konieczność warunków bytu ludzkiego. Znosi on je z bólem i ze wstydem, nie myśli i nie mówi o nich, ograniczając możliwie ich wymagania; w przeciwnym razie grzeszy przez najlepszą część samego siebie, t. j. przez formę, a grzech ten jest cięższy od grzechu rzeczywistego, który brudzi tylko zewnętrzną stronę jego natury, tak, jak cięższą jest rzeczą obciążać trudem człowieka wolnego niż niewolnika. Celem najwyższym życia jest zdobycie poznania Boga i wskutek tego rozmyślanie o wszystkich rze-

czach, które mogą pomódz temu poznaniu. Ta ideja o Bogu powinna być nie owocem wyobraźni naszej, lecz ideją czystszą, zdobytą przy pomocy umysłu, nie bezpośrednio przez miłość, lecz przez doskonałość, która jest podstawą miłości. Zdobywszy tę doskonałość, człowiek powinien zajmować nią ustawicznie myśl swoją i szukać samotności, o ile ona jest korzystna dla jego rozmyślań o Bogu. Wszystkie przepisy religijne pomagają ludziom pośrednio lub bezpośrednio do wytrwania w myśli o Bogu; ideałem człowieka jest nieustanne obcowanie z Bogiem przez umysł, a życie z ludźmi tylko przez ciało. Ten stan najwyższy był udziałem patryarchów i Mojżesza. Gdy w mistycyzmie zwykłym miłość stanowi spoiwo pomiędzy człowiekiem a Bogiem, u Majmonidesa na plan pierwszy występuje rozum, który jedynie, podług niego, unieść może człowieka w sfery najwyższe, zostawiając po za nim skorupę ciała i serce. Jest to mistycyzm żydowski o charakterze racyonalnym, mistycyzm rozumu i nauki.

„Przewodnikiem Zbłąkanych" zamknął Majmonides swoją działalność literacką, ostatnie bowiem 14 lat życia poświęcił wyłącznie pracom zawodowym, jako Nagid gminy żydowskiej i jako lekarz dworski. Przykrość, jakiej doświadczył Majmonides ze strony najsurowszego oponenta swego, Gaona z Bagdadu, złagodziła mu uwielbienie Żydów w Południowej Francyi, gdzie ideje Majmonidesa znalazły grunt najrodzajniejszy i gdzie twierdzono, że „od czasu ostatniego mistrza Talmudu nie było „takiego męża w Izraelu." To też ostatnie lata życia osładzał sobie Majmonides korespondencyą z Żydami prowansalskimi, którzy „uważali go za istotę prawie nadludzką, za narzędzie boskie, przeznaczone do odżywienia i oczyszczenia judaizmu." Oto jak w liście do tłómacza swych ksiąg, Tibbona, opisuje Majmonides tryb swego życia (nasz przekład podług Yellina i Abrahamsa).

„Mieszkam w Misr (Fostat), a sułtan rezyduje w Kairze; dwa te miasta są odległe od siebie o $1\frac{1}{2}$ mili. Obowiązki moje u sułtana są bardzo ciężkie. Muszę być u niego codziennie, bardzo rano, a gdy on, lub któreś z dzieci, lub ktoś z haremu jest chory, nie wolno mi opuścić Kairu, lecz muszę pozostać w pałacu przez większą część dnia. Zdarza się też często, że jednego lub dwu oficerów królewskich leczyć trzeba. Otóż, obowiązkowo zjawiam się w Kairze codzień bardzo rano i nawet wówczas, gdy się nie zdarzyło nic ważniejszego, nie wracam do Misru przed popołudniem. To też prawie umieram z głodu. U siebie znajduję w przedpokojach pełno ludzi, żydów i pogan, szlachty i pospólstwa, sędziów i rycerzów, przyjaciół i wrogów, tłum mieszany, który już czeka na mój powrót. Schodzę ze swego zwierzęcia, myję ręce, idę natychmiast do swych pacyentów, prosząc ich o chwilę cierpliwości, żebym mógł spożyć jakiś posiłek, jedyną ucztę na 24 godziny. Potem słucham swych chorych, dając przepisy i rady na różne dolegliwości. Pacyenci wchodzą i wychodzą aż do późnego wieczora, a niekiedy nawet, zapewniam was uroczyście, aż do 2-ej godziny w nocy i dłużej. Silnie znużony rozmawiam i zapisuję, prawie leżąc, bo gdy noc zapada jestem tak wyczerpany, że zaledwie mówić mogę. Wskutek tego żaden Izraelita nie może widzieć się ze mną po za sabbatem. W tym dniu cały zarząd gminy, a przynajmniej większość członków zbiera się u mnie po nabożeństwie porannem i wówczas to daję im wskazówki postępowania na cały tydzień. Studyjemy też trochę razem aż do południa, t. j. do chwili ich odejścia. Niektórzy z nich wracają i czytają ze mną po południu aż do modlitw wieczornych. W ten sposób spędzam dzień."

W r. 1204, 13 grudnia, umarł Majmonides powszechnie opłakiwany przez Żydów. Liczne gminy żydowskie ustanowiły żałobę publiczną we wszystkich częściach świata, a przez trzy dni Żydzi i muzułmanie Fostatu opłakiwali zmarłego. Majmonidesa pogrzebano w Palestynie, w Tyberyadzie, a w Jerozolimie ogłoszono post ogólny po stracie męża, który jaśniał nietylko wiedzą głęboką, ale także świecił współwyznawcom swoim przykładem pracy owocnej i nieskazitelnej.

Pomimo aureoli, jaką potomność żydowska otoczyła słusznie pamięć Majmonidesa, zwycięztwo jego było tylko częściowe i nie zdołało przekształcić

rdzenia judaizmu, ani wyrugować Talmudu, który pozostał, jak dawniej, księgą najświętszą. Jeżeli Żydzi światlejsi chełpią się słusznie Majmonidesem, to ciemny ogół uważał go zawsze za heretyka. O wpływie dzieł Majmonidesa na współczesną i późniejszą literaturę chrześcijańską pomówimy w jednym z następnych tomow naszej literatury, tu zaś zaznaczamy tylko, że prof. D. Kaufman w swej rozprawie *Der Führer Maimunis in der Weltliteratur* rozpisał się szeroko o tym wpływie i o wszystkich przekładach europejskich „Przewodnika."

VIII.

Egzegieci, Halachiści, Tosafiści i Filozowie religijni do początków wieku XVI.

Po śmierci Majmonidesa zakipiało na Wschodzie i na Zachodzie, czytelnicy bowiem tego filozofa rozpadli się na dwa obozy: przyjaciół i wrogów; pierwsi mieli dla mistrza „burzę uwielbień i entuzyazmu", drudzy „uragan złorzeczeń i nienawiści." Wrogami najzaciętszymi byli, naturalnie, fanatycy Talmudu, pomimo, że ten uczony wcale nie zwalczał tej księgi, lecz tylko chciał ją oczyścić przynajmniej z grubszych niedorzeczności. Talmudyści obawiali się, przedewszystkiem, żeby swobodny wykład Bibli i Talmudu nie rozjaśnił umysłów z wielkiem niebezpieczeństwem dla autorytetu hierarchii rabinicznej, której zawsze było wygodnie z ciemnotą tłumów. Prócz tego nie mogli darować Majmonidesowi, że usiłował swojem dziełem zastąpić Talmud, że stanowczo potępił przesądy, zabobony, a nawet i pewne modlitwy, które, podług słów d-ra Spieglera, służyły *zur Blendung des Volkes*; że odarł z nadziemskiego nimbu prawa ceremonialne i kult ofiar;

że z haggadotów rabinicznych „zdjął szatę gloryi"; że raj, Lewijatana i piekło uznał za alegoryę; że aniołów i dyabłów zdziesiątkował i zdegradował; że nie dość ściste pojmowanie Boga poczytywał za rodzaj bluźnierstwa; że z pomocą swej filozofii uczynił Pismo Święte suchem i trzeźwem, ogołoconem z ta jemnic niebotycznych i t. d. Broniąc tedy zajadle zawartosci Talnmudu ze wszystkimi czarodziejami, czarownicami, amuletami, zaklęciami i t.p., talmudyści rzucili na Majmonidesa klątwę, a dzieła jego spalili. Korzystając z tego zamętu, przeciwnicy racyonalizmu, a zwolennicy poglądów nowo-platonizmu, pism staro-mistycznych i fantastycznych, w przeciwieństwie świadomem do Arystotelesa, wytworzyli Kabałę, o której niezadługo mówić będziemy. Gdy mistrza swego bronili uczniowie: *Józef ben Jehuda Ibn Aknin Maghrebi* (1160—1226); syn, oraz następca Majmonidesa *Abraham ben Mose ben Maimon* (1185—1254) i słynny tłomacz *Ibn Tibbon*, — już za życia twórcy „Przewodnika" występowali przeciwko niemu: *Fineas ben Meszullam* w Aleksandryi, rabin *Mar Zacharia* w Halebie, *Samuel ben Ali ha-Levi* w Bagdadzie, a później *Meir ha-Levi Abulafia* (1180 — 1244) w Hiszpanii, autor glos talmudycznych, skierowanych przeciw uwagom do *Jad Chasaka.*

O dalszych obrońcach i przeciwnikach Majmonidesa, a także egzegietach i halachistach, którzy pisali podług starego szablonu, mało się troszcząc o walkę nowych prądów z dawnemi, powiemy krótko, albowiem w ciągu kilku wieków żaden z pisarzów żydowskich nie wyrosł ponad miarę przeciętną. Żydzi, powszechnie prześladowani prawie we wszystkich państwach europejskich, zamknęli się całkiem w Talmudzie, który był jedyną księgą, przeżuwaną i wyjaśnianą bez końca. Uważano, pisze dr. Kaminka, codzienne zajęcia za uświęcone; niekłopotliwe ceremonie — za szczytne; *der Geschäftsverkher*, za unormowany przepisami religijnemi; życie rodzinne—za oświecone bla-

skiem niebieskim, a wszystko razem za nieprzerwaną *służbę bożą w życiu* (Aboda), o której każdy, wedle możności, szukał nauki w pismach talmudycznych i jej gałęziach, nazwanych razem *Torą*. Do innych studyów i badań rozproszeni synowie Jakóba nie mieli ani bodźca, ani potrzeby, więc też ich działalność literacka ograniczała się, po za halachą, do poezyi synagogalnej. Gdy proste i naturalne wyjaśnienie Biblii było już dostatecznie ustalone, zaczęto w XII wieku powracać do wyjaśnień sztucznych i dowcipnych, do glos karkołomnych i „dodatków" *(Tosafot)*, do dyalektyki rozpasanej, do słynnego *Pilpul'u* t. j. „pieprzu", dowcipu, przeważnie bezmyślnego, który zapanował w uczelniach przy wykładzie. Ten wyłączny kierunek literatury halachicznej, panujący od lat tysiąca, wystarczał Żydom Europy środkowej aż do czasów najnowszych. Wobec tego, nie chcąc obciążać naszej książki bezużytecznym balastem nazwisk pisarzów żydowskich drugo i trzeciorzędnych, którzy zapewne i dla hebraistów zawodowych żadnego nie mają znaczenia, zaznaczymy tylko działalność autorów najwybitniejszych.

Śmiałością poglądów i niezależnością sądu zasłynął *Serachija ha-Levi* (1125—1186) z Gerony, w Katalonii, jako krytyk i uzupełniacz rozgłośnych „Halachotów" Alfasiego. Nazwawszy swe dzieło krytyczne *Sefer ha-Maor*, t. j. „Księgą światła", rozróżnia w niej dwie części: większe i mniejsze światła, rozwijając swoje poglądy pod hasłem: „kocham Platona, ale bardziej prawdę." Z tej samej Gerony pochodził *R. Moses ben Nachman* (Nachmanides 1195 – 1270), który już w 15 r. życia pisał halachoty do traktatów, nieuwzględnionych przez jego mistrza Alfasiego. Pomimo wiedzy szerokiej, studyował bowiem i medycynę i filozofią, a znał też i księgi Ibn Ezry i Majmonidesa, Nachman nie zdołał wyzwolić się całkiem z pod wpływów talmudyzmu zacofanego. To też w dziełach tego pisarza spotykamy obok

zdań rozumnych i logicznych, wielce naiwne, mistyczne i mętne. W „Liście Świętym" dowodzi, że ziemska natura człowieka ma, podobnie jak dusza, charakter boski, gdyż każde dzieło Boga jest doskonałe i psuje się tylko przez grzech. W „Prawie człowieka" Nachmanides pisze o cierpieniu i o śmierci, podając, jako antydotum przeciw pesymizmowi, służbę bożą. Najważniejszem dziełem Nachmanidesa był „Komentarz do Pięcioksięgu", oparty na filologii i na gruntownej znajomości Pisma Świętego, w którego opowiadaniach autor odnajduje typy historyi człowieka. Broniąc starych halachistów, w bezgranicznem dla nich uwielbieniu napisał przeciw księdze *Maor* Serachii „Walkę Boga" (*Milhemeth Adonai*), a przeciwko zarzutom *R. Abraham ben Dawida*, najzaciętszego wroga Majmonidesa, „Księgę Swobodnego mówienia" (*Sefer ha-Sechuth*), zaś do przykazań twórcy „Przewodnika" ułożył glosy. Nachman, zwolennik „tosafistów" francuskich, lekarz i mistyk zarazem, uchodzi za założyciela tego gatunku wyjaśnień talmudycznych, który rozwinięty później we Francyi, w Niemczech i w Polsce, przyczynił się bardzo do zwężenia i obniżenia skali ducha rabinicznego. Napisał on prócz tego książkę etyczną *Thorath ha-Adam* i traktat o świętości małżeństwa *Iggereth ha-Kodesz*. rozprawiał o religii żydowskiej z inowiercami, przemawiał wobec królów i książąt, a w walce o pisma Majmonidesa stanął po stronie filozofów.

Nachmanides, pomimo swej pobożności tradycyonalnej, był w głębi duszy mistykiem, któremu Kabbała wiele zawdzięcza, przyczynił się bowiem nie mało do jej oparcia na tekstach świętych. W swych najważniejszych wyjaśnieniach do Pięcioksięgu Nachmanides podaje naprzód znaczenie zwykłe, nadając potem przewagę znaczeniu tajemniczemu i przekształcając wszystkie przepisy biblijne za pomocą swej teoryi. Prawo dane zostało nie ze względu na ziemię, lecz—na niebo, człowiek bowiem żyje w stosun-

ku podwójnym z naturą widzialną i niewidzialną, a po odbyciu swej wędrówki ziemskiej, musi całkowicie utonąć w Bogu. Ze względu właśnie na cel tego życia, którym jest wyzwalanie się stopniowe z więzów natury, prawodawca przepoił ceremonie, prawa, instytucye substancyą boską, ażeby w każdej chwili uświadamiać człowiekowi jego związek z niebem, tudzież ową siłę i solidność, którą nadać może temu związkowi spełnianie praw. Zabijanie ofiar nie jest ani hołdem dla Boga, ani środkiem zdobycia jego łaski, lecz wyrazem widzialnym związku stałego między człowiekiem a Bogiem, jest przechodzeniem tego związku z możności do czynu. Dym, który się wznosi na ołtarzu i sięga do noz drzy Boga, jest tylko obrazem zbliżenia pomiędzy tchnieniem boskiem, noszącem nazwę duszy ludzkiej, a jej twórcą. Unoszenie się ku swemu źródłu jest jakby wonią duchowego nektaru, gdyż Bóg oddycha duszą ludzką. Mówiąc o lewiracie, Nachmanides pisze: „Urodzenie człowieka jest tajemnicą bardzo wielką. Nie gwoli temu, żeby uwiecznić imię zmarłego, brat powinien zaślubić wdowę; jest to w Biblii tylko motyw *pozorny*, który pokrywa przyczynę *głębszą*. Tu idzie o wyzwolenie duszy zmarłego"... Mówiąc o 1-m rozdziale Genesis, autor wygłasza taką teoryę kosmiczną: Bóg z nicości bezwzględnej wytworzył materyę subtelną, która posiadała zdolność przyjęcia formy i była to właśnie materya pierwsza *hijule* (ὕλη Greków). Tę materyę, z której Bóg wyłonił wszystkie rzeczy, Genesis nazywa *tohu*. nadając miano *bohu* tej samej materyi, lecz już przyodzianej w formy. Ale stwierdzając, że materya pierwsza była stworzona *ex nihilo*, Nachmanides nadał jej przy tem charakter podwójny: duchowy i materyalny. Z części duchowej miały powstać duchy, a z cielesnej—ciało, z tej zaś różnicy wysnuł Nachmanides swoje pojęcie o duszy ludzkiej, będącej istotą, która nie może być z ciałem upodobniona.

Ta istota postępuje podług praw własnych, które przewodniczą jej narodzeniu, rozwojowi i małżeństwu z ciałem. Nachmanides przypuszcza, że pierwszy człowiek był androgynem i że tchnienie boskie dla ożywienia i uszlachetnienia tej formy podwójnej umieściło się w przecięciu dwu połów różnych, z których każda miała połowę duszy. Podług Nachmanidesa, dusza, przykrząc sobie nieraz towarzystwo z ciałem, zrywa, skoro tylko może, to małżeństwo, a nawet już przed rozwodem ostatecznym odbywa wycieczki przelotne ku niebu, żeby powitać swe siostry, zaś po powrocie do siedliska ziemskiego ciało ma świadomość tego, co dusza widziała. Ztąd widzenia senne. Nachmanides, będąc zwolennikiem chiromancyi, utrzymuje, że „nauka o ręce i bruzdach czoła jest wiedzą bardzo starożytną i bardzo *prawdziwą*, a przekazaną przez tradycye pewne.” Uznawał też Nachmanides wpływ gwiazd na losy ludzi, oraz „pewne prawa”, które można czytać we wnętrznościach ptaków, w ich głosie i locie, albowiem dają nam one poznać przyszłość nie odległą wprawdzie, ale bliższą. W dziele p.t. „Brama nagrody” Nachmanides nadaje znaczenie mistyczne cierpieniu, które podług niego, jest prawie zawsze cierpieniem miłości. Bywa ono przestrogą Boga, który, patrząc ze smutkiem, jak dusza niebieska brudzi się często w nędzach ciała, powstrzymuje dążność jej marną przez cierpienie. Ale te cierpienia miłości nie powinny martwić człowieka, świadczą one bowiem o pamięci Boga. To też biada temu, kto nie cierpi! Przez to pojęcie o duszy, jako wiekuistej nieprzyjaciółce materyi i przez takie pojęcie o cierpieniu wtargnął, jak zobaczymy, do Kabbały cały mistycyzm ascetyczny wraz z orszakiem dziwolągów najrozmaitszych. Mówiąc o losie człowieka po śmierci, Nachmanides umieszcza sprawiedliwych w niebie, grzeszników w piekle, a półgrzeszników w czyśćcu, z którego po pewnym czasie przechodzą do nieba.

Unicestwienie duszy za grzechy ciężkie zasadza się na upodobnieniu jej z duszą zwierzęcą, która po śmierci zwierzęcia wraca do swego żywiołu, do powietrza, gdy dusza ludzka, skazana na piekło, ginie w żywiole wyższym... w ogniu. Nachmanides dopuszcza metampsychozę dla wszystkich dusz, ograniczając ich wędrówki do trzech. Wobec tylu żywiołów mistycznych w dziełach Nachmanidesa nic dziwnego, że niezadługo stał się on jednym z tych pisarzów, do których zwracały się ze szczególną lubością „duchy zbłąkane."

Wybitny egzegieta biblijny na Wschodzie, *Tanhum Jeruszalmi*, kwitnął w 2-ej połowie XIII w. Podług D-ra S. Poznańskiego, który komentarzowi tego pisarza do księgi Jonasza poświęcił gruntowną monografię, komentarze biblijne Tanhuma przedstawiają interes literacki i historyczny, pisarz ten bowiem jest prawie jedynym przedstawicielem trzeźwej i rozumnej egzegiezy biblijnej na Wschodzie w XIII w., a komentarze jego stanowią skarb niewyczerpany dla starożytnej historyi literatury egzegietycznej i gramatycznej, ze względu, że Tanhum zapożyczył większą część swych wyjaśnień u poprzedników swoich. Autor sam zaznacza, że głównem źródłem jego egzegiezy filozoficznej, teologicznej i halachicznej był Majmonides, a filologicznej i egzegietycznej—Abulwalid. Prócz tego Tanhum przytacza wiele poglądów obcych, nie wymieniając, obyczajem wschodnim, autorów. Ze względu na formę poprawną, a także treść jasną i rozumną komentarzów Tanhuma nazywano tego autora „Ibn Ezrą Wschodu."

Jakób ben Abba Mari ben Simson Anatoli, powołany przez cesarza niemieckiego Fryderyka II na dwór w Neapolu, jako tłómacz dzieł arabskich, napisał popularny „Przewodnik dla uczniów", wyjaśniając racyonalnie Pięcioksiąg w duchu Majmoni-

desa, z którego szkoły wyszedł także filozof popularny *Szem Tob ben Józef Falaquera* ur. około 1224, zmarły po r. 1290, oddany szerzeniu zamiłowania do nauk świeckich. Napisał on p. t. „O duszy" popularną psychologię, w której uczeń, po rozmowie z przedstawicielami bogactwa, potęgi i mądrości, wybiera tę ostatnią. Był on komentatorem „Przewodnika zbłąkanych", krytykował trafnie przekład ibn Tibbona, zebrał fragmenty z księgi Gabirola „Źródło życia", a wreszcie ułożył wielkie dzieło encyklopedyczne, p. t. „Poglądy filozofów", które jest jeszcze w rękopisie, podobnie, jak i encyklopedya *Jehudy ben Salomo Kohen ibn Mathka* (około 1244), oparta ściśle na filozofii Averroesa. Zato dwa razy była wydrukowana gorsza encyklopedya *Gersona ben Salomo* z Arles p. t. „Bramy Nieba", gdzie autor zebrał wyciągi krótkie z dzieł filozoficznych i przyrodniczych. *Hillel ben Salomo ben Elieser*, z Werony, lekarz włoski (zm. po r. 1291), wyjaśnił 55 aksyomatów, z których Majmonides wywiódł istotnie Boga i napisał psychologię ze szczególnem uwzględnieniem życia duszy po śmierci.

W XIII w. zasłynął jako talmudysta, *Abraham ben Adereth* (1235 – 1310), rabin w Barcelonie i nauczyciel szkoły, do której płynęli uczniowie z różnych krajów. Obskurny ten fanatyk stanął na czele wielkiego Synodu talmudystów, który rzucił klątwę na prace Majmonidesa i pod grozą najcięższej kary synagogalnej, t. j. przekleństwa wiekuistego, zabronił Izraelitom badań filozoficznych przed 25-ym rokiem życia, t. j. przed doskonałem poznaniem Talmudu. Oddany całą duszą przepisom obrzędowym, które stanowiły dla niego rdzeń religii, Salomon ben Adereth napisał „Naukę domową" *(Thorath ha-Baith)*, przeznaczoną zarówno dla uczonych, jak dla ogółu, w której przedstawiono to wszystko, co rytualnie wzbronione i dozwolone. A gdy ziomek autora, *Aaron* i (1235 - 1300), skrytykował zjadliwie

książkę powyższą w rozprawie p. t. „Szpary Domu” *(Bedek ha Baith)*, rozgoryczony Ben Adereth wystąpił przeciw krytykowi z obroną p. t. „Straż domu” *(Miszmereth ha-Baith)*. Prócz tego, za przykładem Nachmana, pisał *Chidduszim*, t. j. wyjaśnienia do wielu traktatów Talmudu, a był też i autorem wielu „Odpowiedzi” w kwestyach halachicznych.—Za wcielenie ducha halachicznego uchodził *R. Izaak ben Szeneth*, (1336—1408), rabin w kilku miastach hiszpańskich, a pod koniec życia w Algierze, autor wielu „Odpowiedzi”, przesiąkniętych ortodoksyą nieubłaganą.

Z nie mniejszą gorliwością pastwili się nad Talmudem *tosafiści* francuscy, którzy „tak traktowali Gemarę, jak Gemara traktowała Misznę”, t. j. według wyrażenia Nachmanidesa, który zresztą bardzo im sprzyjał, „usiłowali często przeprowadzać słonia przez ucho igielne.” Nazwę „tosafoth” (dodatków) nadawano egzegiezom biblijnym i talmudycznym szkoły francuskiej wieku XI, XII i XIII. Prace te mają istotnie formę glos i postylli, naśladowaną później przez chrześcijan. „Tosafoty” do Biblii, a zwłaszcza do Pięcioksięgu, zgrupowano później w komentarze. Ta nowa metoda rozwijania Gemary w oddzielnych glosach, wytworzona we Francyi przez Rasziego, znalazła zwolenników i w Niemczech. Drukowane na marginesach Talmudu Tosafoth'y pochodzą z różnych zbiorów, które mają swe nazwy: *Sens-Thosafoth*, napisany, albo opracowany przez *R. Simsona ben Abrahama* z Sens, znakomitego komentatora Talmudu, przybyłego wraz z innymi rabinami swego czasu do Palestyny r. 1235 i zmarłego w Akrze; *Evreux-Thosafoth*, napisany przez Samuela z Evreux i *Mojżesza* z tejże miejscowości; wreszcie *Tuch*, albo *Toucques-Thosafoth*, pochodzący od *R. Eliezera* z Tuch, który żył pod koniec XIII w. Glossy do wielu traktatów talmudycznych pochodzą ze szkoły *R. Peretza*.

Pierwszym właściwie tosafistą był *R. Izaak ben Aszer ha-Levi* ze Spiru, z końca XI i początku XII w., ale za jednego z najznakomitszych tosafistów uchodzi *R. Jakób ben Meir*, zwany *Tam* z Rameru, w północnej Francyi, największa powaga rabiniczna swojego czasu (zm. 1171). Stanowczy przeciwnik dyalektyki (Pilpul) kunsztownej a bezmyślnej, pisał on zgodne z loiką glosy do Talmudu, dzieło halachiczne *Sefer ha-Jaszar*, oraz „Odpowiedzi" i postanowienia, dalekie od surowości innych rabinów. Wreszcie do głównych przedstawicielów szkoły tosafistów należał *R. Izaak ben Samuel* „starszy", synowiec R. Tama.

Obok Tosafotów powstawały także zbiorowe dzieła halachiczne, które po większej części traktują o przepisach obrzędowych i etycznych. *R. Eliezer ben Nathan* z Moguncyi (w XII) napisał dzieło rytualne p. t. *Eben ha Eser*, w którem wyjaśnia stare zwyczaje, oraz źródła przepisów halachicznych. *R. Baruch ben Izaak* z Wormacyi (ok. 1200) jest autorem dzieła *Ha Theruma* („Dźwignia"), poświęconego przepisom pokarmowym. *Izaak ben Abba Mari* z Marsylii (ok. 1180) napisał księgę *Ittur* („Uwieńczenie"), w której omawia zawikłane wypadki prawno-handlowe i małżeńskie, powołując się często na opinie babilońskie i hiszpańskie. *R. Eliezer ben Samuel* z Metzu, uczeń Tama, była uutorem „Księgi bogobojnych" *(Sefer Jereim)* treści obrzędowej i etycznej. Na początku XIII stulecia *R. Mojżesz* z Coucy, uczeń R. Simona z Sens, słynny halachista i kaznodzieja, napisał w duchu rabinów hiszpańskich podręcznik do praw mojżeszowych p. t. *Sefer Mizwoth gadol*, w skróceniu *Semag*, t. j. „Wielką księgę przykazań", tak nazwaną w odróżnieniu od „Małej księgi przykazań" *(Sefer Mizwoth Katon)* tosafisty *R. Izaaka* z Corbeil.— R. Mojżesz w przedmowie do swego dzieła czyni Majmonidesowi zarzut, wypowiedziany już przedtem w formie gwałtownej przez Abrahama

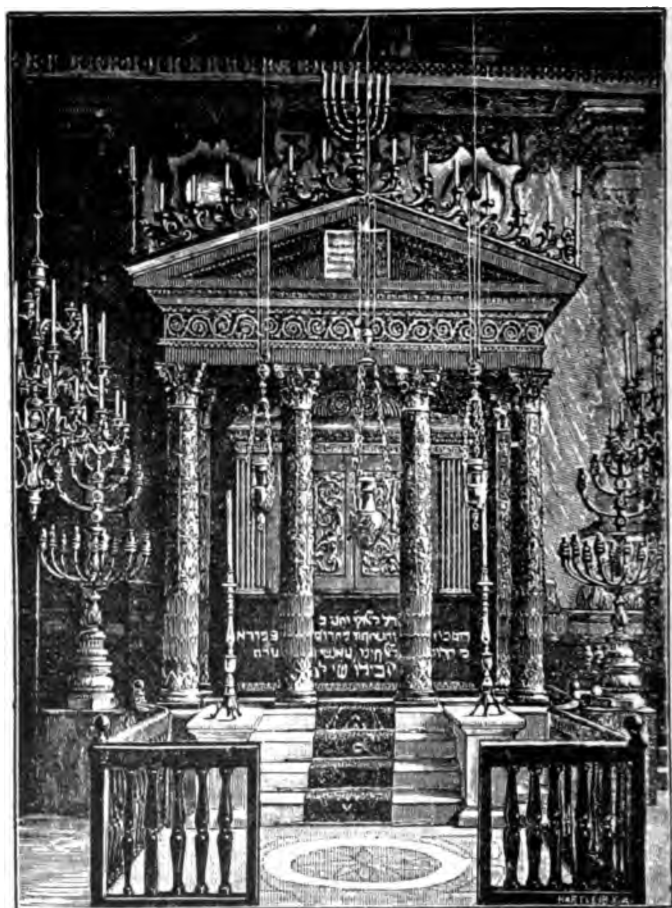
ben Dawida, że zestawił prawa bez podania źródeł, zmieniając je w ten sposób na wyrocznie, których wartości halachicznej sprawdzić nie można. W tym samym czasie pracował „w służbie halachy" *R. Eliezer ben Joël ha-Levi* (przed r. 1240), którego dzieło zbiorowe, noszące tytuł *Rabija*, od inicyałów autora, omawia zwyczaje synagogalne i domowe, tudzież zawiera sporo ciekawych „Odpowiedzi". Księga ta była wydana w Krakowie w r. 1882 wraz z komentarzem znakomitego talmndysty *Ch. N. Dembicera*. *R. Meir ben Baruch* z Rottenburga (1230 — 1293), był najznakomitszą powagą niemieckiego judaizmu, w XIII, a wpływ. jego rozciągał się także i na gminy żydowskie innych krajów. Wykształcony pod kierunkiem tosafisty *R. Samuela* z Falaise (Sire Morel) i innych mistrzów, odznaczał się głęboką wiedzą talmudyczną, pobożnością wielką i chrakterem nieskazitelnym. Zdobył on szybko taką sławę, że przyznano mu tytuł *Meir*, t. j. „świecący", który nadawano tylko wielkim talmudystom. Że tytuł taki nie rozrzewniał Żydów wykształceńszych, świadczy szyderstwo „księcia" *Szenet Benvenisti* (1131—1203), przełożonego gminy Barcelońskiej, „filaru świata i podpory pobożnych", zastosowane do Meira ha-Levi Abulafia. Imię jego „Meir"=„świecący"—pisze Benvenisti w swym wierszu szyderczym—oznacza tylko, że Abulafia niczego tak nie unikał, jak światła wiedzy. — Meir z Rottenburga pełnił także obowiązki rabina w Konstancyi, Wormacyi i Moguncyi i na tem stanowisku znany był nietylko rządowi cesarskiemu, lecz i pewnym klasom społeczeństwa chrześcijańskiego. Kwestyę aresztowania Meira ben Barucha rozebrał szczegółowo Renan w swoim dziele: *Les Rabbins français*, zaznaczając, że tym razem wyjątkowo fakt ten poświadczają i żydzi i chrześcijanie. Oto jak dwa rękopisy żydowskie: jeden w Metzu, drugi w Wormacyi, opowiadają o uwięzieniu tego rabina:

„Nasz mistrz, R. Meir ben Baruch z Rottenburga, udając się z całą rodziną w podróż morską, przybył do miasta, położonego śród dwu gór wysokich, zwanych po niemiecku górami lombardzkiemi, gdzie zamierzał spocząć w oczekiwaniu na towarzyszów podróży. W tym samym czasie biskup (czyli gubernator) Bazylei, wracając z Rzymu, przejeżdżał przez to miasto w towarzystwie Żyda nawróconego Kaempfla, który, poznawszy Meira, powiedział o tem biskupowi. Biskup polecił Meinhardowi w Goerz, hrabiemu tego miasta, schwytać R. Meira i wydać cesarzowi Rudolfowi w r. 1286. R. Meir umarł w więzieniu r. 1293, a pochowany został dopiero w r. 1307, gdy pewien Süsskind Wimpfen zapłacił wielką sumę za prawo pochowania doktora w Wormacyi.

Jakoż i dominikanin Colmar w rocznikach swoich z r. 1287 zaznacza, że „król Rudolf uwięził Żyda *Rotwilre* (podług Wienera i Grätza wyrażenie identyczne z Rottenburgiem), który uważany był przez Żydów za wielkiego w wielu naukach (*et apud eos magnus habebatur in scientia et honore*). Jakież były przyczyny tego uwięzienia? Podług Wienera, możliwe są dwie i obie fiskalne. Albo Meir uciekał z kraju, nie mogąc dostarczyć cesarzowi przyrzeczonych od gminy żydowskiej 1,500 marek, co notuje Colmar (*De potestate Rudolphi regis fugit Judaeus captivus, qui ei mille quingentas tradere promittebat marcas*), albo, co Graetz uważa za pewniejsze, Rudolf chciał powstrzymać w ten sposób emigracyę Żydów bogatszych do Palestyny pod wodzą Meira, który zamierzał wyzwolić siebie i spółwyznawców swoich od srogiego w kraju prześladowania. Że zaś taka masowa emigracya pozbawiłaby Rudolfa grubych dochodów, więc kazał uwięzić R. Meira, który, podług źródeł chrześcijańskich, był uwolniony za złożoną przez Żydów sumę 20 000 marek srebrnych, a, podług źródeł żydowskich, rabin umarł w więzieniu przez wielką pokorę, nie chciał bowiem, żeby Żydzi okupywali jego wolność sumą tak wysoką. Bądź co bądź, obchodzono się z więźniem tak łaskawie, naprzód w Wasserburgu, później w Ensisheimie, w Lotaryngii, że R Meir mógł przyjmować bardzo licz-

nych przyjaciół i uczniów, tudzież pisać w więzieniu mnóstwo „Odpowiedzi" na zapytania Żydów w kwestyach najrozmaitszych. Słynny ten rabin był autorem wielu *Tosafotów*, komentarza do jednego z „porządków" Miszny *(Tohoroth)* i wielu tysięcy „Odpowiedzi. Renan wylicza 11 prac R. Meira, po większej części obrzędowych i liturgicznych.

Obok badań biblijnych i talmudycznych na starą modłę, rozwijała się także, jakkolwiek coraz już słabiej, i filozofia religijna, której najznakomitszym przedstawicielem w XIV w. był *Lewi ben Gerson*, albo *Leon z Bagnol*, Żyd prowansalski, zwany powszechnie *Gersonidesem*, najśmielszy perypatetyk szkoły rabiniczno-arystotelesowej. O życiu jego prawie nic nie wiemy; to tylko pewne, że urodził się pod koniec w. XIII, oraz że umarł w Perpignanie około r. 1344. Pośród filozofów religijnych, pisze dr Joel w swej monografii o tym pisarzu, którzy prowadzili dalej pracę Majmonidesa z całem zrozumieniem jego zamiarów, pierwsze miejsce zajął niezaprzeczenie Lewi ben Gerson, gdyż on tylko miał zawsze całego Majmonidesa przed oczami. Mąż ten ogarnął całkowitą wiedzę swojego czasu, a jeśli dziś uważamy go za teologa, filozofa, astronoma, przyrodoznawcę i lekarza, to—podług dra Joela — nie należy bynajmniej uważać tej opinii tylko za przesadę panegiryczną, opinię tę bowiem usprawiedliwiają całkowicie dzieła Gersonidesa. Pomimo, że uczony ten kroczył śladami Majmonidesa, to jednakże różni się z nim na wielu punktach, albowiem w przekonaniu jego „prawda dojrzewa w czasie," a swoboda w badaniu jest konieczna. Uczył się on filozofii nie z „Przewodnika zbłąkanych", lecz przestudyował samodzielnie wszystkie dostępne prace filozoficzne, a zarazem złożył dowody w swych dziełach tak gruntownej wiedzy talmudycznej, że i w tym kierunku uchodził także za powagę. Był więc Gersonides samodzielny zarówno w filozofii, jak w tal-



Arka Święta w Synagodze „il Tempio" w Rzymie.

mudyzmie, a tylko metoda kojarzenia tych dwu skrajnych biegunów nauki była majmonidesowa. Nie brak też dowodów, że Ibn Ezra, zrazu przewodnik gramatyczno-egzegetyczny Gersonidesa, wpływał dość często na jego sposób myślenia. Co się tyczy wiadomości językoznawczych, to Gersonides, oprócz hebrajskiego, w którym pisał swe dzieła, posługiwał się niekiedy i prowansalskim przy wyjaśnianiu wyrazów biblijnych, a znał też i język arabski. Stojąc w takim samym stosunku do Averroesa, jak Majmonides do Avicenny, Gersonides dał poglądom swoim wyraz jeszcze jaskrawszy, niżeli autor „Przewodnika". Rozwijał on swe myśli ze spokojną, ściśle przedmiotową wynikliwością, mało troszcząc się o to, czy stwierdzone przez niego prawdy są w zgodzie z zasadami wiary, złożonemi w Torze, albowiem Tora, podług niego, nie zmusza do żadnej powściągliwości, ale raczej prowadzi do poznania prawdy. „A jeśli komu—pisze Gersonides—sama wiara wystarcza — ten niech się wynikami wiedzy nie kłopocze". Gersonides rozpoczął swoją działalność literacką od wyjaśnienia komentarzów i innych prac Averroesa, a następnie zabrał się w roku 1326 do „Komentarzów biblijnych", które, ukończone dopiero w r. 1338, zdobyły wielkie uznanie nawet pisarzów ortodoksyjnych. Wszelako największem dziełem tego autora, rozpoczętem w roku 1317, a ukończonem w r. 1329, jest księga p. t. „Walki Pana" (*Milchamoth Adonai*), które w swej polemice kabalista Szem-tob nazywa szyderczo „Walkami z Bogiem". W dziele tem Gersonides rozwija swój system filozoficzny, będący czystym perypatetyzmem na modłę Averroesa i usiłuje pogodzić ten system z doktrynami judaizmu, a raczej naukę Arystotelesa wcisnąć gwałtownie do głosek Pisma S-go. W 6-u traktatach swego dzieła wykłada autor: naukę o nieśmiertelności duszy, o znajomości rzeczy przyszłych i o duchu proroczym, o wiedzy

boskiej, o opatrzności i o cudach, o duchach sfer niebieskich i o stworzeniu świata. Idąc za wzorem Arystotelesa, Gersonides przy rozbiorze każdego z powyższych przedmiotów przytacza naprzód opinie swych poprzedników i dopiero po ich rozważeniu krytycznem wypowiada poglądy własne lub przyjmuje cudze, dążąc widocznie do zwalczenia i sprostowania, na wielu punktach, teoryj Majmonidesa.

W kwestyi nieśmiertelności duszy, mając do wyboru pomiędzy teoryą skrajną Averroesa a poglądem Aleksandra Afrodizyackiego, Gersonides przechyla się ku ostatniemu, który to pogląd w streszczeniu najogólniejszem przedstawia się w ten sposób. Dziecko przychodzi na świat tylko z prostem *usposobieniem* do myślenia i rozważania. Usposobienie to, nieodłączne od ciała, ćwicząc się i rozwijając pod wpływem „intellektu działającego", który w ruch wprowadza wszystkie przedmioty podksiężycowe, staje się wreszcie *intellektem czynnym (Sekhel-be-poal)*. Doszedłszy do tego stopnia rozwoju, inteligencya ludzka, zawsze czynna, zdobywa powoli wszystkie rodzaje idei: ideję form materyalnych, ideję Boga, substancyj oddzielnych, sfer i t. d., a ten ogół pojęć stanowi *intellekt nabyty (Sekhel-ha-nikne)*. Doszedłszy do posiadania tego intellektu, człowiek nie potrzebuje już obawiać się, że kiedyś umrze całkowicie, gdyż wiadomości, które sobie przyswoił, jako czyste formy duchowe, nie mogłyby zginąć razem z ciałem. Człowiek tedy powinien już tu na ziemi starać się bardzo o rozwój własnej umysłowości, o rozszerzanie swej wiedzy, gdyż im suma wiadomości zdobytych będzie większa, tem większe czeka człowieka szczęście w życiu przyszłem. Po śmierci doskonalenie się ludzkie ustaje, to też intellekt nabyty będzie się cieszył tem tylko, co nagromadził, spożywając owoce trudu własnego. Ponieważ przy tem cnota, dla Gersonidesa, nie ma żadnej narodowości, ani wiedza prawdziwa żadnych

sztandarów, więc też nie czyni on żadnej różnicy w przeznaczeniu przyszłem dusz ludzkich pomiędzy Izraelem a resztą ludzkości. Nie potrzebujemy zapewne dodawać, że ten pogląd Gersonidesa na nieśmiertelność duszy, osiąganą w większym lub mniejszym stopniu tylko przez rozwój inteligencyi, nie zgadzał się nietylko z naukami judaizmu, lecz i z najprostszemi zasadami sprawiedliwości.

Przechodząc do kwestyi proroctwa, Gersonides uważa za fakt niezaprzeczony, że człowiek posiada zdolność przepowiadania przyszłości, którą to zdolność cudowną widzi autor nietylko u natchnionych proroków bożych, lecz i u wieszczków, wróżbitów i t. p. Wszelako natchnienie prorocze różni się od snów i wróżbiarstw trzema punktami zasadniczemi: 1) proroctwo jest doskonałością, która się zdobywa przez naukę, przez wiedzę, nadającą umysłowi naszemu siłę wchodzenia w stosunek ścisły z samem ogniskiem inteligencyi, t. j. z Rozumem powszechnym, czego wcale nie ma w snach i prognostykach; 2) prorokiem może być tylko człowiek *mądry*, gdy wróżbiarstwo trafia się u dzieci i u głupców, 3) wszystko, co prorok wieści stanie się, *o ile wolność ludzka nie przeszkadza urzeczywistnieniu się przepowiedni*, co może mieć miejsce tylko przy przepowiedniach nieszczęścia. Różnica zasadnicza pomiędzy pojęciami Majmonidesa i Gersona tkwi w tem, że pierwszy przypisuje prorokowi fantazyę żywą i płodną, drugi zas opiera proroctwo tylko na rozumie, któremu szkodziłaby raczej fantazya w przejrzystem widzeniu rzeczy. Prócz tego, i to jest różnica najważniejsza, Majmonides nie dopuszcza możności proroctwa bez woli bożej, gdy Gersonides, przypuszczając opiekę opatrzności tylko nad całą ludzkością wogóle, a nie nad wypadkami poszczególnemi, nie uznaje interwencyi Boga w proroctwach danej jednostki A lubo autor wynosi Mojżesza ponad wszystkich innych proroków, to jednakże nie

zgadza się wcale na twierdzenie Majmonidesa, że prorok tan obcował bezpośrednio z Bogiem bez pośrednika żadnego, zaś wyższość twórcy Dekalogu widzi w tem tylko, że odbierał on swoje natchnienia w stanie jawy, przy zupełnym spokoju ducha. Z powyższego widzimy, że dla Gersonidesa, jak dla filozofów, każdy człowiek wyższy duchem i rozumem musi koniecznie wejść w stosunek ścisły z Rozumem powszechnym, bez pośrednictwa boskiego, co, naturalnie, było w judaizmie herezyą, a w dodatku autor zaznacza, że wszystkie wypadki podksiężycowe są już naprzód postanowione i określone przez *ciała niebieskie*, człowiek zaś, dzięki swej inteligencyi i wolności, może tylko, *w tem*, *co jego dotyczy*, przeszkadzać urzeczywistnieniu tych wyroków.

Ta uwaga ma ścisły związek z teoryą o wszechwiedzy Boga w rozdziale 3-m. Podług Gersonidesa, Inteligencya bezwzględna, t. j. Bóg, zna rzeczy podksiężycowe tylko w ich formach specyficznych, t. j. w tem, co mają istotnego, rzeczywistego i prawdziwie dającego się poznać; Bóg zna prawa astronomiczne, które przewodniczą ekonomii niebieskiej, a zatem i skutki ogólne tych praw, z których to skutków jedne uważa za konieczne, inne za możliwe tylko, z racyi podporządkowania ich wolnej woli człowieka. Czyż w tem wszystkiem—dowodzi Gersonides — jest cokolwiek, coby nie licowało bądź z rozumem ludzkim, bądź z doskonałością boską? Otóż świadomość Boga zna cały porządek natury, zna całokształt tych wszystkich zjawisk, które są w niebie postanowione, lecz nie można powiedzieć, żeby umiała rozróżniać naprzód fakty, które się urzeczywistnią, od faktów, które nie będą urzeczywistnione, zważywszy, że podobna przedwiedza unicestwiłaby naturę tego, co możliwe i, co za tem idzie, zniszczyła wolność, oraz odpowiedzialność człowieka. Oto dlaczego Bóg posyłał tak często proroków Izraelitom, żeby ich przestrzegali przed klę-

skami, które im grożą, gdyż mogli je zażegnać tylko sami Żydzi! Wyłożywszy w ten sposób stronę zagadnienia teoretyczną, spekulacyjną, przechodzi Gersonides w rozdziale następnym do strony praktycznej, religijnej, t. j. do wyjaśnienia: w jaki sposób rozumieć należy oddziaływanie Boga na ludzkość w dogmacie o Opatrzności.

W tym 4 rozdziale autorowi nie chodziło bynajmniej o ten aksyomat, że jest Opatrzność ogólna, ktora czuwa nad całością stworzenia, nad rodzajami i gatunkami; że ustrój wszechświata podlega prawom wiekuistym, pełnym mądrości—ale o rozstrzygnięcie tej kwestyi, czy można przypuścić, że istnieje Opatrzność specyalna dla człowieka, króla stworzenia i że ona ma o nim pieczę indywidualną. Łatwo odgadnąć wynik rozumowań autora, który, odmówiwszy Bogu, w traktacie poprzednim, znajomości szczegółów we wszechświecie, mógł był już nie stawiać tego pytania. Postawił je wszakże, chcąc swą odpowiedź ujemną, a tak wręcz sprzeczną z judaizmem, złagodzić pewnemi zastrzeżeniami, które nie zmieniają istoty rzeczy. Gersonides, wierząc głęboko w oddziaływanie ciał niebieskich na wszystkie istoty podksiężycowe, a w szczególności na człowieka, dowodzi, że wszystkie wypadki, wszystkie zjawiska na ziemi, zarówno dobre, jak złe, są skutkami tych substancyj inteligentnych, które Bóg zawiesił ponad ludzkością, żeby jej przyświecały na drodze życia. Ale ta podległość, w jakiej nas trzymają ciała eteryczne, nie jest bynajmniej absolutną, gdyż człowiek przez siłę swej woli mocen jest uczynić się wyższym nad los. Żeby jednak utrzymać w szachu grożące nam ze strony nieba emanacye złowrogie, musimy posiadać niezbędnie to światło wyższe, które nam dostarcza przeczuć i ostrzeżeń. Otóż w tych ostrzeżeniach i w owej świadomości uprzedniej o losach naszych widzi Gersonides specyalną opatrzność Boga. Dobrzy i źli, wsze-

ni i głupcy są jednakowo narażeni na wszystkie wpływy, idące z góry, lecz tylko ludzie cnotliwi i mądrzy, będąc, dzięki nauce, dzięki intellektowi, świadomi swych przeznaczeń przyszłych, mogą oddziaływać przeciwko nim, gdy są nienawistne, lub też bieg ich przekształcać. A jeżeli zarówno cnotliwi, jak zbrodniarze, mędrcy, jak nieuki, doświadczają często klęsk jednakowych, to dlatego tylko, że owi mędrcy i sprawiedliwi, dawszy się porwać chwilowo swym namiętnościom, omieszkali reagować przeciwko klęskom oczekiwanym. Skoro jednakże w ten sposób mogłyby się spełniać na świecie niesprawiedliwości największe, to czy nie mielibyśmy prawa przypuszczać, że Bóg jest albo niesprawiedliwy, albo bezsilny? Bynajmniej, odpowiada Gersonides, bo kary i rozkosze życia doczesnego zbyt są dla nas zewnętrzne i znikome, żeby je można uważać za prawdziwą sankcyę niebieską. Ona zasadza się jedynie na duchowych zapłatach, t. j. na szczęściu przyszłem naszej duszy, lub też na jej unicestwieniu, zależnie od naszych czynów, dobrych lub złych. W części piątej dzieła, mówiąc o ciałach niebieskich, Gersonides rozwija obszerny traktat astronomiczny, przedstawiając swe własne obliczenia i spostrzeżenia. W tym traktacie o 136 rozdziałach, przedrukowywanym oddzielnie, autor, po uwagach ogólnych o użyteczności i trudnościach astronomii, opisuje wynalezione przez siebie narzędzie do obserwacyj astronomicznych, który to instrument nazwał „odkrywaczem głębokości". Następnie, wyłożywszy strony ujemne systemu Ptolomeusza i nowowynalezionego systemu astronoma arabskiego Alpetragiusa, z końca XII wieku, rozwija szeroko swe własne poglądy na system świata, wyprowadzone ze spostrzeżeń samodzielnych autora.

Wreszcie w ostatniej części „Walk Boga" Gersonides, dowiódłszy, że świat ma początek, że nie ma końca i że go nie poprzedzał świat inny, przystąpił

do drugiej części problematu, a mianowicie: czy świat był stworzony z czegoś, czy *z niczego?* Jakoż, biorąc rozbrat z oportunizmem Majmonidesa, wykazuje autor w długich wywodach, ku największemu zgorszeniu ortodoksów, że świat nie mógł wyjść *ani z nicości* bezwzględnej, ani z materyi określonej, lecz wyszedł zarazem i z nicości i z jakiejś rzeczy, będącej *materyą pierwszą*, która, nie mając żadnej formy, była tem samem nicością. Z powyższego zarysu treści „Walk Pana" widzimy, że Gersonides, jak na Żyda owej epoki a nie odszczepieńca, był filozofem bardzo śmiałym, który miał odwagę targnąć się nawet na odwieczne dogmaty judaizmu i zwalczać na wielu punktach Majmonidesa. W przedmiocie natury i przeznaczenia intellektu zwalcza doktrynę Majmonidesa o jedności dusz; w kwestyi proroctwa, nie uznaje ani fantazyi, ani pośrednictwa boskiego; w kwestyi wiedzy i opatrzności boskiej odmawia Bogu znajomości jednostek i szczegółów, nie zgadzając się również na pośrednictwo jego w dziele stwarzania; odrzuca teoryę Avicenny o stopniowem powstawaniu inteligencyi i wierzy w wieczność materyi; w teoryi o cudach rozróżnia świat zmysłowy od nadzmysłowego, uważając za niemożliwe zgwałcanie, choćby chwilowe, któregokolwiek z praw owych światów; a wreszcie w rozprawie o przymiotach Boga walczy także przeciw Majmonidesowi, poczytując za niedorzeczną jego teoryę o różnicy pomiędzy rzeczą samą w sobie a jej przymiotami. Wreszcie dodać trzeba, że tenże sam Gersonides, który zwalcza na wielu punktach „Przewodnik dla zbłąkanych", przeprowadza, podług dra Joela — najściślej wszystkie ideje zasadnicze Majmonidesa w swych „Komentarzach" do Pięcioksiągu, ogólnie bardzo cenionych. Odwieczności materyi pierwotnej bronił także znany już nam, jako gramatyk, *Józef ben Abba Mari Kaspi* (1280—1340) z Argentiere, który prócz tego wyjaśniał gorli-

wie wszelkie cudy biblijne sposobami naturalnemi.

Gdy arystotelizm, rozpowszechniany coraz bardziej, tak się zespolił z judaizmem, że już temu ostatniemu groziło poważne niebezpieczeństwo, umysły trzeźwiejsze odczuły potrzebę zdania sobie sprawy: jakie właściwie nauki religijne należą do judaizmu, a jakie do Arystotelesa; jakiem prawem te ostatnie mają służyć za sprawdzian pierwszych i czy istotnie arystotelizm zawiera prawdę bezwględną? Rozwiązaniem tych pytań zajął się *Chasdai Crescas* w swem dziele *Or Adonai*, t. j. „Światło Boga". Żył on w Barcelonie i Saragosie, a umarł po r. 1410, w którym wykończył dzieło powyższe, będące krytyką prawowierną poglądów skrajnych Majmonidesa i Gersonidesa. Crescas dziwi się, że Majmonides, posiadając wiedzę tak rozległą, oparł budowę nauki żydowskiej na występnych podporach filozofii greckiej. Że zaś zwolennicy jego poszli jeszcze dalej w swych wywodach, a rdzeń zła tkwi w tem właśnie, że nikt nie usiłował przedstawić w świetle właściwem kruchych wywodów Arystotelesa, więc też dokonanie tego wziął na siebie Crescas. Po osłabieniu zdań Stagiryty autor zamierza ustalić podstawy, na których oparta jest nauka judaizmu i poddać krytyce dogmatykę Majmonidesa, t. j. jego artykuły wiary, w których, podług Chasdajego, panuje zamęt. Bo jakim sposobem np. śród 613 przykazań i zakazów znalazła się także i wiara w Boga, jako przykazanie (*Mizwa*), skoro sam wyraz „przykazanie" oznacza pojęcie stosunku pomiędzy tym, kto rozkazuje, a tym, kto rozkaz odbiera. Trzebaż więc naprzód wierzyć w byt Boga, jeśli się chce mówić o jego przykazaniach. Jakoż wiara w Boga ma inne miejsce w religii; ona jest rdzeniem i podstawą wszystkich innych artykułów wiary i obowiązków. Prócz tego i innym „artykułom", wyszczególnionym przez Majmonidesa, nie można w jednym szemacie ogólnym nadawać znaczenia jedna-

kowego, a trzeba rozróżnić tak zwane kamienie węgielne i fundamenty, na których stoi budowa wiary i z których zniszczeniem nauka upadą sama przez się, od przykazań, obowiązujących wprawdzie dla Izraelitów, ale nie będących niezbędnemi warunkami życia dla zakonu. Wobec tych wszystkich wątpliwości Crescas podzielił swą księgę na 4 traktaty, a w 1 z nich mówi o głównej podstawie religii, o wierze w Boga. Otóż Chasdai postanowił zbadać, czy my tę wiarę zawdzięczamy spekulacyi filozoficznej, czy objawieniu? Jeżelić to ostatnie przekonało nas o istnieniu Boga jedynego i bezcielesnego, to czy tak doskonałe pojęcie Stwórcy możemy osiągnąć przez wywody filozoficzne? Jakoż wywody te, w przekonaniu Crescasa, stwierdzają tylko, że Bóg jest istotą prostą, nie złożoną, ale nie przekonywają bynajmniej, że jest jedyną, skoro z nauki arystotelizmu można wyprowadzić wielość światów. Traktat drugi rozprawia o artykułach wiary, bez których dana przez Stwórcę Tora byłaby niemożliwa. Otóż owa Tora, czy nauka, jest czynem dobrowolnym Boga, skierowanym ku człowiekowi. Żebyśmy jednak mogli uwierzyć w tę prawdę, musimy zgodzić się naprzód na istnienie pewnych przymiotów tego, który dawał, tego, który odbierał Naukę i—samej nauki. Bóg musi *znać* rzeczy istniejące, *baczyć* na nie i mieć *władzę* nad niemi, człowiek zaś musi posiadać zdolność wejścia w *stosunek* z Bogiem i być stworzeniem, obdarzonem *swobodą*, a wreszcie Nauka sama musi mieć *cel* ostateczny, skoro nawet czyny istot niedoskonałych są celowe. Jakoż w tym traktacie autor, zbijając niektóre poglądy Majmonidesa, a wszystkie Gersonidesa, wykłada o *wiedzy* Boga i jego *opatrzności*, o jego *potędze*, o możności człowieka wejścia w stosunek z Bogiem, czyli o *proroctwie*, o *wolnej woli* i o *celu* Tory. Podług Crescasa, człowiek osiąga swą doskonałość najwyższą

nie przez samo poznanie, lecz nadewszystko pr:
miłość, przez dążenie do praźródła wszelkiego (
bra i właśnie celem człowieka ostatecznym, oraz (
brem najwyższem jest owa miłość i przynależn(
do Boga.

W traktacie 3-m Chasdai wykłada o ty
artykułach wiary, które, podług niego, są wprawd
obowiązujące dla judaizmu, ale nie stanowią je
podstaw niezłomnych. Zarzucając Majmonideso
że w swych artykułach zrównał zupełnie rzeczy n
równoważne, autor wyjaśnia, że jeśli chodzi o p(
stawy Zakonu niewzruszone, to wystarczy dla i
zszeregowania liczba 7 lub 8, licząc w to i wia
w boskość Nauki, a jeżeli chcielibyśmy wylic:
wszystko, co obowiązuje wyznawców judaizmu,
i liczba 13 nie wystarczy. Do kategoryi artykuł
wiary drugorzędnych należą, podług Crescasa: c:
sowy początek świata i nieśmiertelność duszy, kt(
jest istotą samą w sobie, nagroda i kara, zmartwy(
wstanie, niezmienność Tory, specyalna różnica]
między Mojżeszem a innymi prorokami, wiara,
arcykapłan za pomocą Urim i Thummim stawał
istotnym prorokiem i nakoniec wiara w przyby
Mesyasza. Otóż wszystkie te punkty roztrząsa au
w traktacie 3-m, a najszerzej mówi o czasowym]
cząstku świata, ze względu na wywody Gersonide
Nakoniec w traktacie 4-m Chasdai omawia po(
niowe poglądy i przekonania, nie przywiązując w t
względzie znaczenia wyjątkowego dla religii
argumentom dodatnim ani ujemnym. Do takich
gadnień należą, podług autora: wiekuistość świ
lub możliwość jego upadku; czy świat jest jed
czy w sferach niebieskich są istoty żyjące; czy a
lety i zamawiania mają znaczenie; co należy ro
mieć pod duchami powietrza *(szedim)*; czy jest
drówka dusz; czy także i *dusza dziecka* jest r
śmiertelna; co znaczy raj i piekło; czy rzeczywiś
nauka tajemna w 1-m rozdz. Genesis *(Maasse B(*

szit) i w X rozdz. Ezechiela (*Merkaba*) odpowiada fizyce i metafizyce; czy istotnie, jak utrzymują filozofowie, „myślący", „myślenie" i „pomyślane" stanowią jedność; czy pierwszym kierownikiem sfer jest Bóg sam, czy też zrodzona z niego inteligencya; czy istota Boga jest rzeczywiście niepojęta? Chasdai Crescas należy niewątpliwie do głębszych myślicielów żydowskich. Będąc „mistrzem abstrakcyi spekulacyjnej", walczył on przeciw arytsotelizmowi, o tyle tylko, o ile ta filozofia podkopywała zasadnicze dogmaty judaizmu, w innych zaś poglądach swoich radby nie odbiegać nazbyt daleko od filozofa greckiego i ztąd pewien sceptycyzm i pewna chwiejność w niektórych argumentacyach Crescas. Wytworzył on szkołę, ale żaden z jego uczniów nie rozwinął dalej nauki mistrza. Dodać tu musimy, że „na żądanie osób wysoko położonych" Crescasa zbijał filozoficznie chrześcijańskie artykuły wiary, które to dziełko, napisane po hiszpańsku, przełożył na język hebrajski *Josef ben Szemtob*.

Najznakomitszym uczniem Chasdaiego był *Józef Albo* (zm. ok. 1444) z Soryi, uczestnik znanej nam rozprawy w Tortozie za papieża Benedykta XIII w r. 1413. W 4-ch traktatach swej księgi *Ikkarim*, t. j. „Zasady główne", usiłuje on ująć w systemat i ściśle określić nauki religijne judaizmu, z wykazaniem jego podstaw zasadniczych. Zaczynając od prawodawstwa, rozróżnia on prawa natury, prawa państwowe i religijne. Pierwsze uważa za obowiązujące wszystkich w każdym czasie. Państwo usiłuje dopasować prawa naturalne do potrzeb czasu i do stosunków indywidualnych; opiekuje się ono obyczajami i reguluje wszelkie czynności, nie zadając gwałtu uczuciom i przekonaniom ogółu. Wszelako, podług autora, tylko religia może w podobny sposób kierować umysłami i czynnościami ludzi, gdyż Bóg objawił ją ludziom przez swoich po-

słów, czyli proroków, a celem jej—doprowadzenie człowieka do doskonałości, przez nią zaś do prawdziwego szczęścia i do zbawienia wiekuistego. Kto chce stwierdzić zasadnicze podstawy religii, ten musi je wywieść z mozaimu, któremu nawet wszyscy wyznawcy innych religii przyznali pochodzenie boskie. Otóż za podstawy religii prawdziwej uważa Albo: istnienie Boga, objawienie, nagrodę i karę, z których wyprowadza dalsze artykuły wiary, jak jedność, bezcielesność, odwieczność, doskonałość i wszechwiedzę Boga, tudzież proroctwo. Zresztą tak w tem, jak i w dalszych wywodach powtarza Albo rzeczy aż do przesytu oklepane. Bądź co bądź pisarz ten jest ostatnim z samodzielniejszych filozofów religijnych judaizmu. Do głośniejszych pisarzów w tym kierunku należy jeszcze *Elia ben Mose Abba Delmedigo*, znany także pod imieniem *Elia Cretensis*, ur. w Kandyi, a zmarły pod koniec w. XV. Protegowany przez ucznia swego Pic de Mirandola, miewał w Padwie odczyty publiczne o loice i był przez senat wenecki mianowany rozjemcą w jakimś sporze filozoficznym. Arystotelik ten napisał tylko jeden traktat filozoficzno-religijny p. t. „Sprawdzenie religii" *(Bechinath hadath)*, w którym zwalcza Kabałę, przyznaje rozumowi prawo sądu w kwestyach religijnych i usiłuje dowieść, że istota judaizmu polega raczej na postępowaniu religijnem, niżeli na artykułach wiary. Wreszcie głośni swojego czasu *Izaak ben Juda Abrabanel*, ur. w Lizbonie (ok 1437), a zmarły w Wenecyi (1508) mąż stanu, egzegieta biblijny, napisał między innemi *Miphalot Elohim*, „Dzieła Boga", trzymając się przeważnie Majmonidesa. Syn jego Juda, zwany *Leone Hebreo*, napisał po włosku ok. r. 1502 *Dialoghi de amore*, które rozwijają w duchu nowo-platoników Odrodzenia temat o miłości, jako zasadzie życiowej wszystkiego.

Wypędzenie Żydów z Hiszpanii i Portugalii, tudzież następne prześladowania ich w Europie po-

łożyły kres dalszemu rozwojowi nauki świeckiej Żydów, która też utonęła bądź w talmudyzmie, bądź w Kabale.

Literatura mistyczna i Kabała.

Pod mistycyzmem w ogólności — pisze Dr. S. Carppe — rozumiemy fantazyę w dziedzinie wiary, hypertrofię wiary, jej opozycyę względem rozumu, jej zemstę, odwet wobec wiedzy, a tymczasem cechę rdzenną mistycyzmu żydowskiego stanowi to właśnie, wbrew mistycyzmowi ogólnemu, że jest on odwetem wiedzy nad wiarą. Monoteizm żydowski postawił Boga na wyżynach tak niedościgłych, że w epoce biblijnej wszelkie podmiotowe poszukiwanie w dziedzinie filozofii religijnej byłoby świętokradztwem względem Boga. Że jednak ludzie nie mogą się wyrzec całkowicie tkwiącej w ich umyśle ciekawości naukowej, więc i umysł żydowski znalazł swoją ucieczkę w mistycyzmie, który mu posłużył do uprawnienia wiedzy bez zamachu na wiarę. Wprawdzie Bóg nie chce, żeby stworzenie usiłowało przeniknąć Stwórcę i jego dzieło, ale są ludzie wybrani, jego słudzy, prorocy, a potem doktorowie, filozofowie, którym wolno uchylić rąbek zasłony, pokrywającej istotę rzeczy. I dla nich to właśnie Bóg złożył w głębi słów objawionych ludziom znaczenie ukryte, nieznane tłumom, a przystępne tylko wtajemniczonym. Mistycyzm żydowski jest więc, podług Carppe'a, w swej formie najogólniejszej, bezświadomą manifestacyą instynktu badania naukowego, a jako taki, pochłania wszystko z radością, co tylko może zaspokoić jego potrzeby, rozszerzając się bez żadnych rozróżnień i chaotycznie na wszystkie dziedziny myśli. Ponieważ wszystko, co mu czas przynosił, stawało się dla niego przedmiotem

badawczości *sui generis*, więc też w końcu ów mistycyzm żydowski stał się zbiorem bezładnym doktryn przejętych, w których znalazły się razem: filozofia religijna Biblii, symbolika hagady i midraszu, folklor babiloński i doktryna perska, odgłosy filozofów greckich, Platona, Arystotelesa, Pythagoresa i innych, szczątki aleksandrymizmu, a zwłaszcza nowo-pitagoreizmu i nowo-platonizmu, pojęć gnostycznych żydowsko - chrześcijańskich i chrześcijańskich, scholastyki arabskiej i chrześcijańskiej, wiadomości niewiadomego pochodzenia, alchemii, astrologii, bajek i opowieści, a wszystkie te żywioły istniały razem obok siebie, niestopione w całość organiczną. Wyszedłszy z potrzeb rozumu raczej niż serca, mistycyzm żydowski stał się bardziej racyonalnym, niż intuicyjnym, więcej badawczym, niż kontemplacyjnym. Nie mając absolutnie sentymentalizmu chorobliwego, który gdzieindziej spotykamy, nie znał on też wogóle żadnych zachwytów, ekstaz rozkosznych, uniesień miłości egzaltowanej, oraz westchnień, łez i uczuć szczytnych a nienasyconych. Podsycany przez zetknięcie myśli żydowskiej z nieżydowską mistycyzm Izralitów zmieniał się często w swym charakterze zasadniczym i, stosownie do przewagi jednego z tych pierwiastków nad drugim, zbliżał się do doktryny ortodoksyjnej lub też do pojęć napływowych, a ciążyły nad nim i zmiany bytu narodowego. Ponieważ dla monoteizmu biblijnego wszelka wiedza była zamachem na potęgę Boga, przeto mistycyzm żydowski usiłuje przedstawić się w szacie najpokorniejszej, skryć się po za Bogiem samym i jego słowami, niczego niby nie wynajdywać, a tylko poszukiwać tego, co Stwórca złożył w rdzeniu swej księgi. Usiłując zrazu uchodzić, wbrew prawdzie, za wykład tylko, za komentarz głębszy, za „wyławiacza pereł pogrążonych przez Boga w głębinach otchłani Pisma Świętego", mistycyzm żydowski *dąży* bezświadomie do uprawnienia siebie przez od-

wołyWanie się ciągłe do Biblii. Ale ta postawa mistycyzmu, bojaźliwa z początku, a śmielsza w czasach gaonicznych, stawała się później coraz zuchwalszą, pomimo piorunów dogmatyzmu tryumfującego, który, w przekonaniu swojem, był jedynym depozytaryuszem podaniowych wyjaśnień Tory. Mistycyzm żydowski, nie troszcząc się wcale o prawa zdrowej loiki, operował na wielką skalę alegoryą, czyli alegoryzmem symbolicznym, który zresztą przejawił się już u proroków, a stanowił podstawę całej umysłowości Żydów od wygnania. Ten wrodzony popęd Izra ów do alegoryi spotęgował się jeszcze pod silnym wpływem stoicyzmu. Żydzi uczynili to samo dla opowiadań biblijnych, co stoicy dla opowieści mitycznych, t. j. wyjaśniali je jako alegorye filozoficzne, moralne i naukowe. Czem była wizya prorocza przed wygnaniem, tem stał się Midrasz, jako interpretacya alegoryczna, po wygnaniu. Otóż mistycyzm żydowski doprowadził metodę alegoryczną do absurdu. Dusza żydowska, przechodząc nieznacznie, po strasznych klęskach narodowych, od przedmiotowości biblijnej do podmiotowości wieków średnich, wytworzyła Talmud i mistycyzm, którego źródłem największym, wbrew twierdzeniu d-ra Blocha - była—od niewoli babilońskiej aż do epoki ga nicznej — literatura talmudyczna, jak to wykazał cytatami z Talmudu Dr. Carppe. Dwa główne terminy kabalistyki żydowskiej: *Maaseh Bereszith* (Fakt Stworzenia) i *Maaseh Merkabah* (Fakt wozu Ezechiela), są wspominane w Talmudzie dość często w znaczeniu okultystycznem i ta sama księga naucza nas, że Bóg stworzył wszechświat za pomocą dwu głosek, a mianowicie: świat ziemski głoską *he*, a świat przyszły głoską *jod*. Prócz tego spotykamy w Talmudzie na czele pewnych rozpraw grupy głosek, gromadzące w jeden lub kilka wyrazów lub w jedno zdanie głoski i wyrazy, któremi rozpoczynają się użyte w rozprawie argumenty. Owe grupy głosek

zwane *simanim*, a pochodzące z czasów, gdy te rozprawy przechodziły do potomności w podaniu ustnem, były tylko środkiem mnemonicznym, ale znak, albo raczej zasada, na której się one opierają, posłużyły dla mistycyzmu za punkt wyjścia do kombinacyj sztucznych, noszących miano: *Notarikon*, *Gematria* i *Ziruf*. „Notarikon" uważą każdy wyraz Biblii za złożony z inicyałów wyrazów nowych, które wybiera dowolnie, narzucając w ten sposób Pismu Świętemu znaczenie wręcz różne, zależne jedynie od kaprysu wyobraźni. Sposobu tego użyto naprzód w Talmudzie jerozolimskim *(Chagigach 2)*. „Gematria" ocenia wartość liczbową wyrazu, podstawiając na jego miejsce inny wyraz o równoważnej wartości liczbowej, gdyż, jak wiadomo, głoski abecadła hebrajskiego są także w użyciu, jako liczby. Wreszcie „Ziruf" zastępuje w wyrazie jakąś głoskę przez inną za pomocą klucza określonego. Talmud Jerozolimski wzmiankuje o różnem zastosowaniu tych zasad, zaznaczając również, że po powrocie z wygnania Żydzi przynieśli z Babilonu imiona aniołów, miesięcy i głosek abecadła, t. j. niewątpliwie całą hierarchię anielską, wiadomości astronomiczno-astrologiczne, związane z angielologią, oraz praktyki teurgiczne, oparte na podstawie kombinacyi głosek. Zanim te nowe pojęcia przeszły do Talmudu, miały one ognisko życia w słynnej sekcie Esseńczyków, śród których obok mistycyzmu teoretycznego spotykamy ślady niezaprzeczone doktryny ściśle teurgicznej. Dzięki oryginalności swego życia, uchodzili oni w oczach ogółu, a może i własnych, za panów sił przyrody, a lud oczekiwał od nich zażegnywania klęsk doświadczanych lub też przypisywał im możność przenikania wyroków przyszłości, sprowadzania deszczów w czasie suszy i leczenia chorób opornych.

Mistycyzm żydowski w tej postaci, jaka się rozwinęła od niewoli babilońskiej, aż do zamknięcia *Talmudu*, uległ pozornie, od owej chwili, zaćmieniu,

które przetrwało aż do wieku XI. Badawczość metafizyczna i kosmogoniczna, która stanowiła jego charakter, jeśli nie wyłączny, to przeważający, ustępuje badawczości wyższego rzędu. Wyobraźnia żydowska, trzymana w karbach od końca okresu proroczego, zaczęła obchodzić swe saturnalia, wyłamawszy się bowiem z pod ucisku scholastyki talmudycznej i z pod karności doktorów, mści się pogardą wszelkich praw wiedzy i loiki. Wówczas to zrodził się frazes *Jeridath Hammerkabah*, t. j. „zstąpienie, w głąb Merkaby", [1] czyli odbycie „jazdy niebieskiej", którą być miała kontemplacya, tonąca w przestrzeniach nieba i piekła. Figurujące w Talmudzie „wejście do Pardes'u", spotęgowane w czasach Gaonów do cudownych rozmiarów, było obecnie zastosowane do egzaltacyi mistycznej, wywołanej różnemi umartwieniami. Pod wpływem tej egzaltacyi duch człowieka wędruje po całym szeregu ciemności piekielnych, tudzież pałaców i świetności niebieskich, a całokształt tej wizyi zwano wówczas *Pardes*. Jakoż ustanowiono prawdziwy kodeks przepisów i przygotowań, którym poddać się musiał każdy osobnik, żeby być godnym tej wizyi. Człowiek, który zamierza przeniknąć tajemnice nieba i piekła, powinien pościć bardzo długo, wytrwać w nieruchomości z obliczem ku ziemi zwróconem, z głową między kolanami, oraz szeptać głosem jednostajnym pieśni i modlitwy. Przez nieskończone powtarzanie formuł „Święty, Święty, Święty", „Wiekuisty-jeden" niszczono w sobie ostatnie promienie rozumu, żeby wejść w rodzaj bezświadomości, w stan doskonały, przygotowawczy, dla wstąpienia do krain wyższych

---

[1] Podstawą Merkaby, czyli wozu niebieskiego, jest teofania Ezechiela (Rozdz. I). Wzmiankowane w niej zwierzęta i przedmioty uosobiono jako aniołów, dla dopasowania alegoryi do różnych miejsc Pisma Ś.

lub niższych. Jeśli człowiek zdołał przetrwać długo w tej postawie, rozpoczyna zrazu oglądać bramy, które mu otworzą świat zjawisk cudownych, a w miarę potęgowania swego ascetyzmu, oczyszcza się ciągle jego wizya, którą przebiega on w końcu stopień po stopniu.

Opierając się na Talmudzie jerozolimskim (Sabbat I) i babilońskim (koniec *Soty;* Midrasz Rabba do „Pieśni na Pieśniami"), ustanowiono 10 stopni wzniesienia, przez które przejść musi człowiek oddany kontemplacyi, zanim dosięgnie ekstazy właściwej. Dopiero po dojściu do tej wyżyny, gdy już odczuwa spływającą na niego chwałę boską *(Szechina)*, może, uzbrojony we wszystkie formuły zaklęć, obezwładnić aniołów-stróżów przy bramach. „I wówczas to, podług gaona Hai, niebo otwiera się przed ascetą, nie dlatego, żeby wstąpił do niego, lecz żeby przez szczególny stan swego serca mógł oglądać rzeczy niebieskie".

Za pomocą *chokmy*, która tym razem nie oznacza wogóle mądrości, lecz wtajemniczenie się mistyczne, człowiek, przechodząc *de la virtualité à l'acte*, może przeniknąć świat zmysłowy Że zaś człowiek, jako mikrokosm, jest streszczeniem wszystkiego i odbija w sobie wszechświat cały, więc jego *chokma* jest kwintesencyą wszystkich tajemnic, ukrytych w istocie rzeczy i przedstawicielką „Wielkiej Chokmy" *(Chokma Kedumah)*, t. j. „mądrości pierwszej", która przejawia się w Torze i z nią utożsamia. Ten mistycyzm dążył nietylko do kontemplacyj czysto teoretycznych, lecz także i do subtelnej praktyki teurgicznej, którą wszakże mógł spełniać tylko człowiek wskazany do tego przez naturę samą, t. j. posiadający wrodzone zdolności taumaturgiczne, uwydatniające się na obliczu jego i na rękach, pewnemi liniami specyalnemi. Fizoyonomika i chiromancya wtargnęły w ten sposób do judaizmu, lecz przejęto je nie dla nich samych, jeno jako środek roz-

różniania uczniów, godnych poznania przybytku wielkich tajemnic, jak o tem świadczą „Odpowiedzi” Gaonów.

Ta pierwsza forma mistycyzmu gaonicznego znalazła swój wyraz we fragmentach następujących: *Sziur Komah* (=Miara wysokości); znana nam „Księga Henocha”; *Hechaloth Rabbati* (= Wielki Pałac); *Hechaloth Zutrati* (= Mały Pałac) i *Otijoth*, czyli „Abecadło R. Akiby”.

Sądząc po dwu fragmentach, dość krótkich, które się przechowały z księgi *Sziur Komah*, wnosićby można, że autor zamierzał odtworzyć Boga, jako człowieka olbrzymiego, z członkami ludzkiemi, brodą i t. p.. Wszystkim częściom ciała ludzkiego nadał autor nazwy obce, które zdają się nie istnieć w żadnym języku, a ścisłe miary tych członków oblicza w parasangach niebieskich. Każdy parasang zawiera 10,000 razy po 10,000 łokci, każdy łokieć ma 4 piędzie, a każda piędź sięga od jednego końca świata do drugiego. Otóż ciało Szechiny ma 236 razy po 10,000 parasangów, a w tym stosunku są obliczone wszystkie członki Boga. Że w tym opisie, potwornie antropomorficznym, tkwić miała jakaś cudowność nadzwyczajna, świadczy *R. Izmael*, który, szukając w niebie tajemnic tej księgi, dowiedział się z ust Boga, że objawienie, złożone w „Sziur Komah”, ma wynagrodzić Izraela za jego krzywdy”. W jednej z „odpowiedzi” Gaona Szeriry były te słowa: „Rabi Izmael rzekł: Ktokolwiek zna miary Boga, może być pewnym szczęścia przyszłego i doczesnego”. Karaici, oburzeni tą księgą, powoływali się na nią bardzo często, wyrzucając rabinizmowi brutalność i materyalizm jego teozofii. Dr Carppe uważa jednak antropomorfizm „Sziur Komah” za pozorny tylko i chce widzieć w tej księdze metafizykę *sui generis*, która, na swój sposób, przenosi Boga do wyżyn, dla rachuby człowieka niedostępnych.

Mistycyzm żydowski, dążąc właśnie, w miarę swego rozwoju, do zbliżenia i zlania porządku zmysłowego z porządkiem nadzmysłowym, znalazł bodziec potężny i pokarm treściwy w księdze Henocha, której autor, nawskroś mistyczny, pragnąc niby utrzymać się na gruncie biblijnym, wydobywa z niego to tylko, co się najbardziej nadaje do jego pojęć, t. j. czerpie szeroko w mistyce i poetyce Biblii, tworząc prawdziwą mozajkę z wierszów biblijnych. Henoch stał się dla ludzi kontemplacyjnych skarbnikiem i piastunem tajemnic niebieskich, oraz przewodnikiem do świata widzeń, zabezpieczającym mistyków przed grozą, która ich czeka u progu rzeczy nieznanych i przed wszystkiemi chorobami, które mogą zgnębić człowieka. Łatwo zrozumieć, że te wszystkie podróże kontemplacyjne wprowadzały nieszczęsnych mistyków do marnej próżni, która ogłuszała ich tylko wyrazami, obietnicami i świetnościami urojonemi.

Hechaloth'y, czyli „Pałace", zwane także *Pirke Hechaloth* i *Pirke Merkabah*, są dziełem najklasyczniejszem literatury mistycznej owego czasu. Autor, rozpoczynając od podniesienia tych wszystkich, którzy dochodzą do kontemplacyi Merkaby, t. j. „widzących Merkabę", utrzymuje, że widzą oni myśli i czyny najtajemniejsze, i to, co jest, i to, czego jeszcze niema, przenikają zamiary życzliwych sobie lub wrogich, a są przedmiotem łaski tak szczególnej ze strony Boga, że mogą w każdej chwili, gdy zechcą, zmiażdżyć swych wrogów. Wartość tych mistyków jest tak wielka w oczach Boga, że „wyższą mają tylko złączeni razem: król, arcykapłan i sanchedryn". Żeby być godnym badań nad Hechaloth'ami, należy naprzód poznać gruntownie Prawa i Proroków, Talmud, Hagadę i Midrasz. Następnie księga mówi o pieśniach i hymnach, które człowiek powinien wygłaszać dla przebieżenia wszystkich faz kontemplacyi, a także przedstawia ponury

obraz tej grozy, która towarzyszy widzeniu, grozy tak strasznej, że miryady aniołów, będące świadkami widowiska, są wiecznie przejęte drżeniem ekstatycznem. Jest to nudne malowidło wzruszeń mistycznych wobec ognia otaczającego wóz niebieski, wobec radości rozkosznych, które miotają widzącym, gdy słyszy harmonię szczytną. Autor nie oszczędza nam opisów Merkaby najszczegółowszych, które świadczą, że teofania Ezechiela została poszarpana na tysiące kawałków, oblepionych mnóstwem szczegółów najnudniejszych. Po tym długim wstępie dzieło przedstawia opis 7-iu pałaców, czyli świątyń niebieskich, które przejść trzeba przed przybyciem do Merkaby. Ośmiu aniołów-stróżów czuwa przy bramach każdej świątyni, a ich imiona są uzmysłowieniem przymiotów boskich, jak: *Matakel* (Słodki-Bóg), *Dahariel* (Czystość, Blask- Bóg) i t. p. Przy bramie pałacu 7-go stoją wojownicy straszni z mieczem obnażonym. Z oczu ich wychodzą gwiazdy ogniste, z ust tryskają węgle rozpalone, a niektórzy z nich siedzą na „koniach trwogi i niepokoju, na koniach krwi, pijących rzeki ogniste". Potem następują formuły i amulety, wobec których strażnik otwiera bramy, tudzież długi opis nieba 7-go, a wreszcie rozmowa pomiędzy Bogiem, Izraelem i aniołałami o sposobach tajemnych zdobycia wiedzy cudownej bez studyów.

Abecadło R. Akiby (*Otijoth*) było prawdopodobnie w początku środkiem praktycznym przy uczeniu dzieci czytania. W tym celu zespalano z każdą głoską pewne przepisy dla lepszego wdrożenia dźwięku w umysł dziecinny. Istnieje wersya pierwotna, przeznaczona do uczenia dzieci i głosek i dekalogu zarazem. Powoli jednak weszły do tego abecadła aforyzmy hagadyczne, a potem i pojęcia mistyczne. W tej zmienionej postaci książka wychodzi z tego punktu widzenia, że głoski abecadła, będące podstawą wyrazu, *czyli słowa*, stanowią istotę i zasadę

wszystkiego, a przynajmniej otaczają wszystko. Następnie, rozkładając imię na spółgłoski oddzielne, autor rozważa materyalny kształt głosek i w ten sposób abecadło hebrajskie staje się miejscem całokształtu doktryn mistycznych. Oto próbka rozumowania przy głosce *alef* w przekładzie naszym podług Carppe'a:

„Dlaczego piszemy tę głoskę jednym znakiem, a nazywamy ją trzema (samogłosek w hebrajskim nie było)? Gdyż jest ona uważana za jedność (jako liczebnik) na wzór Boga, który jest jeden, chociaż wzywanie jego imienia bywa potrójne i wysławianie potrójne. A zkąd wiemy że Bóg jest nazwany *Jeden?* Z Deuteronomium 6,4: „Wiekuisty nasz Bóg jest *jeden*". A teraz zkąd wiemy, że wezwanie jest potrójne: „Wiekuisty, Bóg, Wiekuisty". Exodus 34,6: „Wiekuisty, wiekuisty Bóg miłosierny". A zkąd wiemy, że jego wysławianie jest potrójne? Z Izajasza 6,3: „Święty, Święty, Święty jest Bóg" i t. d.

Do najciekawszych żywiołów „Abecadła", zapożyczonych z Pesikty, Tanchuma i innych Midraszów, należy, podług Carppe'a, opowiadanie następujące:

„W chwili stworzenia świata 22 głoski, wyryte rylcem ognistym na świętej koronie Boga, zstąpiwszy z niej, umieściły się przed nim i każda z nich rzekła: „Stwórz świat ze mną". Przedstawiła się naprzód głoska *tav*, początek wyrazu *Tora*. Bóg ją odsunął, jako przeznaczoną do stania się znakiem zgnębionych. Następnie przychodzi głoska *szin*, początek wyrazu *Szaddai*, którą także Bóg odsunął, gdyż głoska ta jest również początkiem wyrazów *szaw* i *szeker* = kłamstwo. Gdy i inne głoski były odepchnięte, przyszła kolej na *beth*, początek wyrazu *beracha*=błogosławieństwo i Bóg zgodził się uczynić z niej podstawę świata i początek prawa. Ponieważ głoska *alef* trzymała się na uboczu, przeto Bóg zapytał: Dlaczego milczysz? Nie śmiem stanąć przed tobą, jako najniższa z głosek. Wszystkie inne przedstawiają liczby większe, a ja przedstawiam jedność. Bóg uspokoił ją, mówiąc: Ty mnie przedstawiasz, mnie samego, który jestem *jeden* i Torę, która jest jedna; oto dlaczego *alef*, jako *wielki* znak prawdy, trzyma się silnie na swych nogach".

Jakoż każda z głosek coś wyobraża: *Alef* jest tak początkiem abecadła, jak Bóg początkiem wszystkiego; *Bet* jest początkiem wyrazu *Bmah* (inteligencya), t. j. podstawą wszelkiej czynności umysłowej, a nadewszystko badawczości mistycznej, i źródłem Tory; *Gimel* przedstawia wyliczenie mnóstwa kategoryj aniołów; *He* odgrywa rolę główną w imieniu Jahve i t. d. Z potrzeby przystosowania idei platońskich do myśli żydowskiej zrodziło się pojęcie, które czyni z Tory plan, oraz ideę kierowniczą, ideę idei Wielkiego Budowniczego. Następnie każdy wyraz, każda kreska i każda kropka Pisma Św. posiada nie tylko treść znaną jako wyrażenie woli Boga, lecz każda litera staje się do pewnego stopnia typem, który posłużył do budowy wszechświata i każda z nich powinna część jego pod swojem trzymać zwierzchnictwem.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że kiedyś wszystkie księgi powyższe stanowiły tekst jeden z głównem ogniskiem swojem w *Sziur Koma*, zawierającem tajemnicę tajemnic, zatrzymaną i objawioną przez Metatrona, będącego transfiguracyą Henocha, t. j. objawicielem tej tajemnicy i przewodnikiem mistyków w wędrówkach niebieskich i piekielnych. Następnie te dane wcielone zostały w ramy abecadła, t. j. związane z mistyką głosek. Taki jest rdzeń mistycyzmu, będący streszczeniem całego rozwoju mistycznego pomiędzy wiekiem VI a VIII. Podług Carppe'a, charakter istotny tego mistycyzmu tkwi w zatrzymaniu się jego gwałtownem na drodze abstrakcyi metafizycznej, tudzież w zawróceniu ku starożytnej hagadzie. Obok i po za starożytną scholastyką talmudyczną, która przemawia jedynie loiką zimną, obok mistycyzmu badawczego, i w przeciwieństwie z nim, myśl żydowska, chcąc wyjść na chwilę z fali abstrakcyj, które ją gniotły, rzuca się chciwie na angielologię i eschatologię, jako na źródła orzeźwiające. Ta angielologia, ogarniająca państwo nie-

bieskie, była jak gdyby zidealizowaniem i zwróceniem ku niebu wszystkich marzeń, wyśnionych pod wpływem nieszczęść przez Izraela, i jego nadziei mesyanicznych. Jeruzalem i wszystko, co to imię czarodziejskie mówiło do serca wygnańców, już nie istnieje w Jerozolimie. Cały blask, rzucony przez wyobraźnię na pałac i na świątynię, potoki złota i srebra, rozsiane na każdej rzeczy, cały ów świetny ceremoniał tronu i ołtarza, cały orszak wspaniały książąt i kapłanów - wszystko to, po przekształceniu, przeniesiono do nieba. Ta idealizacya miała cel podwójny. Przedewszystkiem dążyła ona do podniesienia duszy ludowej, do jej zahartowania w widowiskach tak szczytnych, których przedmiotem byli męczennicy za wiarę ojców. Następnie promienne wizye nieba miały spowodować zapomnienie o ponurych widowiskach ziemi, a świat idealny w barwach najbogatszych miał nieść pociechę duszom zgorzkniałym śród smutków i udręczeń ziemskich, na które mistycyzm rzuca arkę nadziei olbrzymich. Jak w epoce babilońskiej i perskiej, mężowie wybrani rzucili na pokarm duszy ludowej szereg opowieści pobożnych, dla wykazania, że duch jeszcze nie był wygasł w Izraelu, tak samo pisarze epoki gaonicznej dodają ludowi odwagi i nadziei przez swe romanse mistyczne, zgrupowane wokoło proroków i męczenników. Z tej właśnie przyczyny wyobraźnia mistyczna lokuje się nie tylko w kontemplacyi nieba, lecz pochlebia sobie, że ideał stanie się kiedyś prawdą rzeczywistą, że dla paryasa narodów zajaśnieje przyszłość promienna. W ten sposób ustalono stosunek pomiędzy niebem a ziemią, miryady aniołów weszły w służbę Mesyasza, Jerozolima idealna zastąpiła miejsce zniszczonej, a ta ewolucya była dla całej armii niebieskiej hasłem zstąpienia na ziemię. Bóg z orszakiem swoim ma odtąd zamieszkać na zawsze pomiędzy ludźmi. Ale jednocześnie, przez sprzeczność pozorną tylko czyniono

miejsce coraz większe demonom, a raczej siedlisku demonów—piekłu. Pod wpływem nieszczęść, w chwilach prostracyi zupełnej, dusza żydowska, zapominając o dążeniach do życia, czynu, uciech i sprawiedliwości ostatecznej, która ogarnia wszystko w swej harmonii boskiej, przechyla się raczej ku ciemnościom zła i piekła i wypowiada nawet słowo „potępienia wiekuistego”, będące antytezą całej przeszłości i całej doktryny Izraela. Z tej samej racyi wraz z mistycyzmem gaonicznym zjawił się w judaizmie całkiem nowy żywioł — ascetyzm, ze wszystkiemi swemi umartwieniami, ale żywioł ten, wręcz sprzeczny z charakterem żydowskim, miał zawsze cechę egzotyczną i nie odegrał nigdy roli wybitnej, uszanował bowiem... prawo małżeńskie. Wpływ mistycyzmu żydowskiego, który dążył do zastąpienia proroctwa, oddziaływał nie tylko na sfery wybrane, lecz rozpowszechniał się także i w masach, znajdując swój wyraz szeroki, ale częściowy i uboczny nie tylko w takich Midraszach, jak *Konen* lub w takich księgach, jak *Pirke R. Eliezera*, lecz i w dziełach takich autorów jak Ibn Ezra, który przyczynił się najbardziej do rozwoju mistycyzmu liczb i głosek i wielu innych. Zwłaszcza też „Pirke R. Eliezera” zawiera takie fragmenty mistyczne, które z czasem przeszły prawie żywcem do „Zaharu”. Ale mistycyzm hagadyczny i eschatologiczny nie stanowi całego bilansu epoki gaonicznej, pomimo, że zajmuje część jej największą. Obok niego istnieje dzieło o kilku kartkach, które odegrało rolę główną w rozwoju mistycyzmu żydowskiego. Tem dziełem jest *Sefer Jezirah* t. j. „Księga Stworzenia”, którą Carppe przełożył całkowicie na język francuski. Oto rozdział 1-y tej dziwacznej księgi w przekładzie naszym, podług Carppe’a:

„Mądrość, Jah, Jehovach Zebaoth, Bóg żyjący, wielce podniosły, a szczytny, trwający wiecznie, którego imię jest

święte—szczytny i święty nakreślił [1]) i stworzył 32 drogami cudownemi swój świat w 3-ch księgach: księga właściwa, liczba i słowo. 10 *Sefiroth* [2]) bez niczego [3]) i 22 głoski, z których 3 zasadnicze, 7 głosek podwójnych i 12 głosek prostych, 10 Sefiroth bez niczego, podług liczby 10 palców, 5 naprzeciw 5 [4]) i przymierze Jednego zostało przystosowane w samym środku przez obrzezanie języka i przez obrzezanie ciała. 10 Sefiroth bez niczego, 10-nie 9, 10-nie 11. Pojmij mądrze, rozważ rozumnie, zbadaj je, zgłębij. Sprowadź rzecz do swej jasności i umieść autora na swojem miejscu [5]). 10 Sefiroth bez niczego; miarą ich jest 10 bez końca: głębokość początku i głębokość końca; głębokość dobra i głębokość zła; głębokość wyżyn i głębokość nizin; głębokość Wschodu i głębokość Zachodu; głębokość Północy i Południa; pan jedyny, Bóg, król wieczny, panuje nad wszystkiem z wysokości swej siedziby świętej i wiekuistej. 10 Sefiroth bez niczego; ich spojrzenie jest jak błyskawica, ale ich koniec niema końca [6]). Jego wyraz panuje nad niemi, które biegną i przychodzą [7]) i podług słowa jego rzucają się jak wicher i padają przed tronem [8]) 10 Sefiroth bez niczego; ich koniec ustalony w ich początku, a ich początek w ich końcu, jak płomień przywiązany do węgla. Pan jest jedynym i nie ma drugiego. A więc wobec Jednego—cóż liczysz?.. 10 Sefiroth bez niczego; zamknij swe usta i nie mów; zamknij swój rozum i nie myśl, a jeśli twym ustom pilno do mówienia, a rozumowi do myślenia, zwróć się do ustępu, w którym powiedziano: Bydlęta biegną i przechodzą i na tę rzecz właśnie przymierze było zawarte. Oto 10 Sefiroth bez niczego: 1) Duch Boga żywego, głos, rozum, słowo i ono jest Duchem Świętym. 2) powietrze tchnienia; On na nim kreślił i wycinał 22 głoski, 3 głoski zasadnicze, 7 podwójnych i 12 prostych, a duch jest w każdej z nich. 3) Woda przychodząca z powietrza; On z nią wytworzył głoski na *tohu-bohu* (chaos) w mule i w glinie [9]), urządził z niej rodzaj parteru,

---

[1]) Pod formą typu.

[2]) 10 liczb, albo żywiołów i kierunków.

[3]) T. j. zamknięte, niezależne, same w sobie.

[4]) T. j. Sefirothy są związane jedne z drugim, a zależą wszystkie od *Jednego*, który zawarł z niemi przymierze języka, t. j. dał im byt przez Słowo.

[5]) T. j. nie mieszaj stworzenia ze Stwórcą

[6]) Liczby są skończone, ale szereg liczb nieskończony.

[7]) T. j. począwszy od pewnej liczby te same cyfry wracają zgodnie ze słowem bożem.

[8]) Autor kojarzy swe pojęcia z pojęciami Merkaby.

[9]) Ta woda właśnie jest tohu-bohu, mułem i gliną.

wyciosał z niej gatunek muru, uczynił z niej pokrycie, rzucił śnieg na wierzch i staje się to prochem, jak powiedziano, i rzekł do śniegu: bądź ziemią[1]). 4) Ogień przychodzący z powietrza; On wyznaczył i wykroił z niego tron wspaniały, Serafinów-zwierząt, koła święte i z temi trzema założył swo, ją siedzibę, jak napisano: Uczynił z wiatrów swe posłya z ognia gorejącego swe sługi. Wybrał 3 głoski między prostemi podług podstawy głosek zasadniczych, *alef, mem, szin*, przytwierdził je do swego imienia i zapieczętował każdą z 6-u boków. 5) Zapieczętował górę i zwrócił się ku górze i zapieczętował ją przez *jhv*. 6) Zapieczętował dół i zwrócił się ku dołowi i zapieczętował go przez *hjv*. 7) Zapieczętował wschód i zwrócił się przed siebie i zapieczętował go przez *vjh*. 8) Zapieczętował zachód i zwrócił się za siebie i zapieczętował go przez *vhj*. 9) Zapieczętował południe i zwrócił się ku stronie prawej i zapieczętował ją przez *jvh*. 10) Zapieczętował północ i zwrócił się ku stronie lewej i zapieczętował ją przez *hvj*. Oto 10 Sefiroth bez niczego. Duch Boga żywego potem powietrze ducha, woda powietrza, ogień wody, wyżyna, dół, wschód, zachod, północ, południe".

W następnych 5 rozdziałach autor operuje tylko głoskami, nadając im, w kombinacyach najrozmaitszych, znaczenia najdziwaczniejsze. Jakkolwiek bardzo trudno odgadnąć myśl prawdziwą nieznanego autora księgi *Yezirah*, i czy w ogóle posiadał jaką doktrynę, to jednakże „Sefirothy" jego będą odtąd odgrywały rolę potężną w kabalistyce żydowskiej, na którą złożyły się także znane nam już, a bardzo obfite żywioły mistyczne w dziełach teologów pierwszorzędnych: Saadii, Ibn Gabirola, Judy Halleviego, Ibn Ezry, Nachmanidesa a nawet Majmonidesa.

Czas wreszcie zadać sobie pytanie: co to jest właściwie owa kabała, która powstawszy u Żydów na gruncie mistycyzmu średniowiecznego, miała i w czasach odrodzenia i później, a i dziś jeszcze

[1]) Nawiązując rzecz swą do teoryi, istniejącej w Talmudzie, o śniegu, który stanowi pod tronem Boga materyę pierwszą, autor wyobraża sobie, że w wodzie, wyszłej z powietrza, Bóg wytworzył rodzaj parteru, czyli muru lub dachu, t. j. podstawę solidną w mule stwardniałym i wylał tam całą wodę *pod postacią* śniegu.

swoich zwolenników i wyznawców. Zaprawdę, nie istnieje na kuli ziemskiej żadna księga, z którejby ludzie różnych narodów, czasów i religij wydusili takie otchłanie głupstw, dziwolągów i potworności, ile ich wygnieciono przez lat 2000—z Biblii!.. Każdy nią kręci „jak szewc kopytem" i każdy z niej wydobywa co zechce; wszyscy się na nią powołują w swoich poglądach najsprzeczniejszych, a olbrzymia większość owych poszukiwaczów biblijnych znajdowała w tej księdze akurat to wszystko, czego w niej nie ma ani śladu. Pomijając już sekciarzów, szarlatanów i obłąkańców najrozmaitszych, których historya jest bardzo bogata, widzieliśmy, co uczynili z Pisma Św. talmudyści. Dla kabalistów i tego było za mało, więc oni także wywiedli swe majaczenia najcudaczniejsze z Biblii, albowiem „kabałę wykładał pierwszy sam Bóg aniołom swoim, którzy, stanowili szkołę teozoficzną w niebie". Ci aniołowie, po upadku swoim wyjaśnili bajeczną doktrynę boską Adamowi, od niego zaś przeszła ta nauka do Noego, Abrahama i do Mojżesza, a ten ostatni, umierając, powierzył ją 70 starcom, od których przechodziła drogą ustną z pokolenia na pokolenie. Odblaskiem piśmiennym tej nauki są wyrażenia tajemne w Genezis i u Ezechiela, do których klucze zdobyli jeno kabaliści. Tak chce podanie, sfabrykowane w wiekach średnich, a powtarzane i dzisiaj z całą naiwnością, czy szarlatanaryą przez kabalistów. Czyż tylko Genezis i Ezechiel? Posłuchajmy co mówi współczesny pisarz angielski S. L. Mac Gregor Mathers w przedmowie do przekładu „Zahara": „Biblia, która prawdopodobnie uległa liczniejszym przeróbkom, niżeli każda inna księga, posiada moc niezliczoną ustępów ciemnych i tajemniczych, które byłyby całkiem niezrozumiałe bez jakiegoś klucza, umożebniającego ich znaczenie. Taki klucz daje *nam* kabała—(„*That key is given in the Qabalah*"). „Niech *każdy* chrześcijanin zapyta siebie jak może, nie poj-

mując znaczenia Starego Testamentu, zrozumieć Nowy"?.. „Zwracam się bez obawy do fanatyków i bigotów doby dzisiejszej: Zrzuciliście z tronu Boga szczytnego, nieskończonego, a postawiliście na jego miejscu Demona siły bezrozumnej; zastąpiliście Boga porządku i miłości bogiem bezładu i zazdrości; zwyrodniliście nauki Ukrzyżowanego"... „więc też w czasie dzisiejszym jest niezbędny... *angielski przekład Kabały*"!!!. Kabała tedy, jak widzimy, ma nawrócić ludzkość zwyrodniałą do prawdziwych nauk Chrystusa!. Czy to nie ciekawy *signum temporis*? W 5 lat później pisarz francuski Pappus, spirytysta, wydał w Paryżu dzieło p. t. *La Kabbale*, które najdawniejszy ze współczesnych znawców tego przedmiotu, prof. Ad. Frank, nazywa „*la publication la plus curieuse, la plus instructive, la plus savante, qui ait paru jusqu'à ce jour sur cet obscur sujet*". Otóż i Pappus, pisarz niewątpliwie zdolny i wykształcony, ale opętany spirytyzmem, poczytuje sobie za zasługę napisanie książki o kabale, „w czasach walki umysłowej przeciwko materyalizmowi, którego adepci są rozsiani po wydziałach medycznych, w prasie i w warstwach społeczeństwa zarówno najwyższych, jak i najniższych". Autor nie zraża się wcale, że i jego i jemu podobnych nazywają ludzie „dyletantami, klerykałami (?!) lub waryatami", woli on bowiem należeć do spirytystów i kabalistów niż do „apostołów doktryn rozpaczliwych, antyfilozoficznych, antynaukowych materyalistycznego pozytywizmu". *Spiritus flat ubi vult!* A teraz posłuchajmy, co pisze prof Frank, któremu zawdzięcza literatura europejska pierwsze dzieło gruntowne o kabbale, już dzisiaj nieco przestarzałe, pomimo, że drugie jego wydanie wyszło w r. 1892. „Doktryna, która ma nie jedno podobieństwo z naukami Platona i Spinozy, która przez swą formę wznosi się czasem aż do majestatycznego tonu poezyi religijnej; która zrodziła się na tej samej ziemi i prawie w tym samym czasie, co chrześcija-

nizm; która bez innego dowodu prócz hipotezy o starożytnej tradycyi, bez innej dźwigni widocznej, prócz żądzy wniknięcia bliżej w znaczenie ksiąg świętych, rozwijała się i szerzyła pod cieniem tajemnicy najgłębszej przez 12 wieków—oto, co znajdujemy w pomnikach oryginalnych i w najdawniejszych szczątkach kabały, *oczyszczonych z wszelkiego aliażu*"... Kabała, podług Franka, zasługuje na uwagę, między innemi i z tego względu, że „od początku XVI w. aż do po połowy XVII w. wywierała wpływ dość znaczny na teologię, filozofię, przyrodoznawstwo i medycynę. Papus, który poświęcił swe dzieło w hołdzie najgłębszym Frankowi, mógł się przecież przekonać ze słów swego mistrza, że i on także uważa nawet kabalistów naukowych za ludzi „zbłąkanych" w poszukiwaniu wiedzy. A cóż tu mówić o kabalistach ciemnych „praktykujących", którzy toną w oceanie głupstw i niedorzeczności piramidalnych. Komu niedogadza materyalizm, nie ten życiowy, bo nim przecież nie pogardzają najpobożniejsi nawet mężowie, ten może go zwalczać idealizmem, oba te bowiem kierunki filozoficzne są najzupełniej równouprawnione wobec nauki; ale żeby kabała, wysnuta z mózgów chorobliwych, wykolejonych, oparta na fantasmagoryi, na żonglowaniu głoskami i cyframi, na kuglarstwach, miała unicestwić materyalizm czy to naukowy, czy życiowy, i odrodzić ludzkość strupieszałą, to już nadzieja prawdziwie kabalistyczno-spirytystyczna.

Wyraz *Kabbalah*, pochodzący od pierwiastka *kll* = „przyjąć", oznaczał pierwotnie tradycyę t. j. prawo ustne w przeciwieństwie do prawa pisanego. Wyznawcy kabały utrzymują, że przeszła ona tradycyjnie od Merkaby Ezechiela aż do rabina Izaaka Ślepego, który uchodzi za prawdziwego ojca tej nauki na początku XIII wieku. Cechą charakterystyczną kabały w jej początkach jest dążność do wyswobodzenia mistycyzmu z wszelkich żywiołów nie-

metafizycznych, do odrzucenia lub zmodyfikowania wszystkiego, co się łączy z dogmatyzmem żydowskim, wszelkich żywiołów kultowych i rytualnych, wszelkiego prostego racyonalizmu. Mistycyzm, pod wpływem idei nowych, dążył do usystematyzowania i skrystalizowania się w kabale, a dążność tę wywołała opozycya, bardzo wyraźna przeciw Talmudowi i Misznie z jednej strony, a przeciw racyonalizmowi z drugiej. Był to, podług dr. Carppe'a, bunt wiedzy przeciw kazuistyce talmudycznej, przeciw tak zwanemu „Prawu ; bunt umysłów, które, dusząc się w atmosferze nieznośnych praw talmudycznych, tudzież formuł rytualnych, kultowych i liturgicznych, szukały źródła wody żywej. Nigdy przedtem, jak wówczas, dogmatyzm talmudyczny nie był tak bardzo przygniatający. Podczas całej epoki formowania się Talmudu kazuistyka najdrobiazgowsza, zajmując umysły, zachowywała jednak pewną siłę żywotną; utrzymując swobodę rozpraw i postanowień, nie miała charakteru nieomylności dogmatycznej. Ale od chwili, gdy szkoła Rasziego i Tosafistów „piętrzyła komentarze na komentarzach i nadkomentarze", od chwili gdy „Miszne Tora" Majmonidesa „skatalogowała i poetykietowała" wszystko, scholastyka talmudyczna stała się izbą zamurowaną bez powietrza, w atmosferze śmierci. Kabaliści złamali mur ten, po za którym już oddychać nie było można. Z tego nie wypływa, że kabalisci odrzucili całkiem prawa talmudyczne lub biblijne; oni tylko usiłowali tchnąć w nie ducha nowego, zgodnie ze swemi doktrynami. Z drugiej strony kabaliści, w swej opozycyi przeciw racyonalizmowi, nie uderzają bezpośrednio w Majmonidesa, lecz w racyonalizm u źródła, t. j. w Arystotelesa, przeciwstawiając mu Platona i nowoplatonizm. Wprawdzie pierwotny mistycyzm żydowski był racyonalnym, i szkoła Izaaka Ślepego nie zapoznawała bynajmniej praw rozumu, ale nie mogła zgodzić się na to, żeby rozum miał być oddany na

usługi formalizmowi nomistycznemu i kazuistyce talmudycznej, która w oczach kabalistów poniżała godność rozumu. Dopiero z czasem kabaliści podporządkowali całkowicie rozum zdolności kontemplacyjnej i sztucznym kombinacyom liczbowym. Odwołując się do swych tradycyj nieprzerwanych, wyznawcy kabały działają w absolutnej pewności, że Biblia zawiera wszystko, czego pragną, i że oni są wierniejsi dokumentom świętym, niż talmudyści, midraszyści i komentatorowie wszystkich czasów. Byli to *gnostycy* żydowscy. Pomiędzy formą kabały na wschodzie, w Hiszpanii, we Włoszech i na południu Francyi z jednej, a formą jej we Francyi północnej, w Niemczech i innych krajach z drugiej strony, ustaliła się różnica bardzo wyraźna. Pierwsza jest bardziej oderwana, więcej metafizyczna, przy pewnej mieszaninie żywiołów magii, chiromancyi, demonologii, oraz śladów mistycyzmu poprzedniego; druga zaś kojarzy się bardziej z mistycyzmem liczb i imion; pierwsza łączy się chętniej z Platonem i z filozofią w ogólności, druga trzyma się więcej gruntu żydowskiego z dążnością ku żywiołom pitagorejskim.

Z mieszaniny tych wszystkich kierunków rozbieżnych wyłoni się księga dziwaczna, „prawdziwy Babilon doktryn „*les plus hautes et les plus puéries*" — „Zohar", o którym za chwilę mówić będziemy po przedstawieniu charakterystyki trzech szkół kabalistycznych: *Izaaka Ślepego* — z przewagą metafizyki, *Eleazara z Worms*, oddanej wyłącznie mistycyzmowi głosek i liczb, oraz *Abulafii*, która to szkoła łączy obie poprzednie, rozwijając je w kierunku czystej kontemplacyi. O Izaaku Slepym, komentatorze księgi „Jezirah", nic nie wiemy pewnego, gdyż, zdaje się, oddziaływał on tylko nauką ustną, którą scharakteryzował uczeń jego *Ezra Azriel*, utożsamiany z *Azrielem ben Menahem* (zm. 1238 r.), w swem „Wyjaśnieniu 10 Sefirotów przez pytania i odpowiedzi" *(Perusz esser sefiroth al derech szeila uteszuba)*. Wycho-

dząc z negatywnej definicyi Boga u Majmonidesa, którą uważa za jedynie rozumną, Ezra Azriel dowodzi, że pojęcie, ogarniające cały ogół tych negacyi, jest pojęciem *En Sof*'u (= bez końca, nieskończony). Ów „En Sof" jest nieograniczony, jeden, sam w sobie, bez przymiotów, bez woli, bez idei, bez zamiarów, bez słowa, bez czynu. Ten Byt nie mógł *chcieć* stworzenia, gdyż wola każe przypuszczać, że w działaczu, pragnącym zmiany, istnieje niedoskonałość. A tymczasem podług autora:

„Nieskończony jest Bytem absolutnie doskonałym, bez skazy. Otóż skoro mówimy, że ma on siłę nieograniczoną, ale nie siłę ograniczania samego siebie, rzucamy skazę na jego doskonałość. Z drugiej strony, jeśli mówimy, że ten wszechświat, który nie jest doskonały, pochodzi bezpośrednio od niego, stwierdzamy niedoskonałość jego potęgi. Ponieważ zaś nie możemy przypisywać jego doskonałości żadnego braku, należy bezwarunkowo przypuścić, że En-Sof ma moc ograniczania siebie, która to moc jest nieograniczona. Otóż tą pierwszą granicą, która wypłynęła z niego, są Sefirothy, stanowiące zarazem potęgę doskonałości i niedoskonałości. Gdy otrzymają one nadmiar doskonałości En Sofu — mają potęgę doskonałą; lecz gdy wypływ z niego przerywa się, są one potęgą niedoskonałą. Wskutek tego mogą one działać zarazem w sposób doskonały i w sposób niedoskonały. Doskonałość i niedoskonałość stanowią rozmaitość rzeczy"..

„Wszystko, co się rodzi z przypadku, nie ma porządku ustalonego, a widzimy, że rzeczy stworzone mają porządek zadewniony, że rodzą się, trwają i giną podług tego porządku. Ten porządek—to ogół Sefiroth'ów. One to stanowią potęgę bytu, wszystkiego, co jest, co podpada pod pojęcie *liczby*. A ponieważ rzeczy stworzone zawdzięczają byt swój pośrednictwu Sefiroth'ów, więc różnią się one stopniami: wyższym, średnim i niższym, jakkolwiek wszystkie pochodzą z jednego korzenia zasadniczego, z nieskończoności, po za którą nic nie istnieje".

Sefiroty Ezry i Izaaka Slepego to już nie 10 *Maamaroth*, czyli „Słów", za pomocą których Bóg świat stworzył, a które figurują w Talmudzie w „Pirke" Eliezera; to już nie *dekada* księgi „Jezirah", zastosowana do 3 żywiołów, 6 kierunków i do

tchnienia bożego; jednem słowem Sefiroth Ezry to już nie wyrazy lub zasady fizyczne, ale istoty metafizyczne, które noszą imiona przymiotów boskich. Jeszcze silniej w dziedzinę metafizyki wprowadza kabałę autor, podług Carppe'a, nieznany, a podług Jellinka *R. Jakób Nasir* z 1-ej połowy XII w., który w swojem dziele p. t. *Masechet Azilut*, t. j. „Traktat o emanacyi" dowodzi, że Bóg, ograniczając i koncentrując swe własne światło, którem wszystko było wypełnione—dla dobrych, wytworzył ciemności dla złych, a potem stwarzał światy liczne, które zaginęły, gdyż „podobne do drzew, zasadzonych na małej przestrzeni, walczyły z sobą o życie". Były to tylko twory czasowe, gdyż forma stwarzania *(bara)* nie mogła wydać rzeczy trwałych, które pochodzą jedynie z emanacyi *(azila)*. Bóg przejawił się dopiero w 4 światach, odpowiednio do 4 głosek swego imienia. Świat pierwszy, emanacyjny *(Azila)*, był królestwem światła i majestatu Boga, t. j. *Szechiny;* świat drugi, stworzony w znaczeniu zwykłem *(Beria)*, to siedlisko dusz pobożnych, wszelkich błogosławieństw i słynnej Merkaby pod kierunkiem *Akatriela (keter*=korona, *el*=Bóg). Następna degradacya wytworzyła świat trzeci *(Jezira)*, t. j. siedlisko zwierząt świętych w wizyi Ezechiela, 10 kategoryj aniołów z ich wodzami i z wodzem najwyższym Metatronem, upostaciowaniem „śmiertelnika w ogniu", i wreszcie rozumnych dusz ludzkich. Nakoniec świat czwarty *(Asia)* zamyka aniołów *(Ofanim)*, przewodniczących czynnościom ludzkim, a powołanych do zbierania modłów i ślubów ludzkich. Tam Syndalfon, pomocnik Metatrona, prowadzi walkę przeciwko złym. Dzieło swe kończy autor teoryą o sefirotach (od wyrazu *Safir* w Exodus; *safar*=liczyć) które są: Korona, Mądrość albo Duch boży, Inteligencya, Łaska, przedstawiona po prawicy Boga, a uosobiona w Abrahamie; Trwoga, po lewicy Boga, w postaci Izaaka; Piękność—w postaci Jakóba; Zwy-

ciężtwo, przedstawione przez Mojżesza; Majestat — w postaci Aarona; sprawiedliwa podstawa świata, przedstawiona w Józefie i Królestwo, upostaciowane przez Dawida. Tę myśl ostatnią rozwija pięknie dyalog p. t. *Bahir* („Modlitwa R. Nehuniaha ben Hakanah" z połowy XIII w.) w słowach następujących: „Sprawiedliwy jest podstawą świata, który dla niego stworzony, trwa i cieszy się. Sprawiedliwy jest kolumną, idącą od ziemi ku niebu i w miarę tego, jak ta kolumna, dźwigająca wszechświat, wzmaga się lub osłabia, sam wszechświat wzmaga się w siły lub je traci".

R. Chamai, gaon, w swej *Sefer-ha Ijjun*, t. j. „Księdze intuicyi", rozprawia o stosunkach Sefirotów do En-Sof'u, kładąc wyjątkowy nacisk na ich jedność i tożsamość wzajemną. Podług niego Bóg jest jeden, identyczny z sobą we wszystkich siłach, które wypływają z niego, jak światło z oka, bez straty dla niego. Najlepszym sposobem poznania Boga jest kombinowanie i obliczanie głosek jego imienia. Do tej samej szkoły należą i Nachmanides, którego pojęcia mistyczne przedstawiliśmy już, mówiąc o tym pisarzu.

R. Jehuda Chasid (pobożny) był twórcą mistycznej szkoły niemieckiej, której przedstawicielem największym jest uczeń jego *R. Eleazar z Wormacyi*, jako autor księgi „dostarczonej przez anioła Raziela Noemu w chwili wejścia do arki" (i ztąd jej tytuł *Sefer-Raziel*). Eleazar był pierwszym bodaj pisarzem żydowskim, który wytworzył kabałę prakktyczną ze wszystkiemi jej środeczkami szarlatańskiemi. Przenosi on rozwiązywanie wszystkich zagadnień z dziedziny spekulacyjnej do arytmetyki, przy pomocy Notarikonu, Gematryi i Zirufu. Biorąc np. z imienia *Ihvh* część pierwszą *Ih*, której wartość liczbowa wynosi 15, oznajmia, że wszystkie wyrazy lub zgłoski biblijne, mające tę samą wartość, mogą być zastępowane jedne drugiemi. Ze

zaś *Ih* jest w skróceniu imieniem Boga, więc wszystkie imiona i zgłoski, reprezentowane przez 15, i powstałe z pomnożenia 15-tu są w pewnej mierze rozgałęzieniami imienia boskiego i przedłużeniem samego Boga. W tej księdze Raziela są złożone wszystkie tajemnice gwiazd i obyczaje wszystkich ciał niebieskich, a za pomocą jej przepisów można otrzymać wszystkie tajniki rzeczy, śmierć, życie, sztukę leczenia i wykładu snów, sztukę prowadzenia wojny i zawierania pokoju. Jest to arsenał zabobonów żydowskich, najbogatszy w amulety, talizmany, formuły lecznicze, mikstury magiczne, filtry miłości i nienawiści. Owe talizmany o najrozmaitszych formach rysunkowych służą do celów rozlicznych. Dla otrzymania talizmanu ku odrodzeniu miłości małżonków należy pisać znaki odpowiednie rylcem spiżowym, maczanym w wodzie różanej, na korze, skórze zwierzęcia, a nawet i na ciele osób interesowanych.

Jeden z najwybitniejszych z uczniów Eleazara, *Menachem*, w swem dziele „Korona imienia najwyższego", zajmuje się nadewszystko tetragramem *ihvh* i 10 sefirotami, usiłując zjednoczyć ostatnie z pierwszym. Ma to być pierwsza synteza pomiędzy danemi szkoły niemieckiej a metafizyką szkoły spekulacyjnej, z krzywdą ostatniej.

Abraham ben Samuel Abulafija usiłował przetopić obie szkoły w całość ku usługom kontemplacyi czystej, t. j. Merkąby gaonów, jeszcze dziwaczniejszej. Urodzony w r. 1240 w Saragosie, do 30 roku życia studyował Biblię, Talmud, medycynę i filozofię, a był namiętnym czytelnikiem Ibn Ezry. Z mistycyzmem poznał się w szkole Nachmanidesa, poczem wchłonął w siebie 12 różnych komentarzów do księgi „Jezira". Wskutek tych wpływów Abulafija, zatopiwszy się w rozpamiętywaniu głosek i liczb, odczuł w sobie natchnienie prorocze i poczucie, że jest Mesyaszem, oczekiwanym przez Ży-

dów. Ugruntowany w tem przekonaniu, opuścił swoją siedzibę, żeby odszukać owe 10 szczepów wyprowadzonych przez Sanheriba do Asyryi, legenda bowiem twierdziła, że Mesyasz sprowadzi owe 10, szczepów do Palestyny, przywracając związek pomiędzy Izraelem a Judą. Lecz gdy najazdy mongolskie w Syryi ostudziły zapał młodego Mesyasza, opuścił on Wschód dla Rzymu (1281), pragnąc nawrócić na judaizm papieża Marcina IV. Uwięziony za ten swój zamiar i skazany na stos, odzyskał wolność po śmierci papieża i udał się do Sycylii, żeby tam wystąpić w roli Mesyasza. Ale zaatakowany bardzo groźnie przez R. Salomona b. Adereth, największą powagę rabiniczną tego czasu, Abulafija osiadł na stałe w Kapui i tu założył szkołę, odwiedzaną przez licznych uczniów. Z powyższych szczegółów życia widzimy, że Abulafija dążył do takiej formy mistycyzmu, która przekraczała granicę samej kabały. Rozróżnia on 4 źródła poznania, 5 zmysłów, 10 idei czyli 10 liczb oderwanych, zgodę powszechną i tradycyę. Nie zatrzymując się na 3 pierwszych, jako znanych, przechodzi do tradycyi, czyli kabały, pod którą rozumie dwa obszary: jeden dotyczący poznania Boga za pomocą 10 sefirotów i drugi, dotyczący poznania Boga za pomocą 22 głosek, składających imiona boskie i znaki, a prowadzących do proroctwa i do zlania się z Bogiem w jedność. Pierwsza z tych 2 form kabalistycznych jest jeszcze spokrewniona z filozofią, która usiłuje studyować Boga w jego dziełach. Ponieważ adepci tej kabały albo nadawali sefirotom imiona różne, albo, pod wpływem chrześcijaństwa, zastępując Trójcą Dekadę, dowodzili, że Bóg składa się z 10 sefirotow, które stanowią Jedność, więc Abulafia wykazywał, że En-Sof, przyczyna pierwsza, nie jest Sefirą, lecz ma znaczenie równoważne z twórcą Sefirotów, dla których jest przestrzenią i miejscem. Poddając Sefiroty jeszcze surowszej

krytyce w swem dziele *Imra Szefer*, Abulafia dowodzi, że przed stworzeniem świata istniały one w Bogu przez swój typ, *in potentia*, a gdy Bóg *zechciał* stworzyć świat, kazał im przejść z możnosci do działania. Wskutek tego jedna z tych sefirotów nosi miano Woli, której nie można uważać ani za stworzoną, ani za wiekuistą. Wszelako, podług Abulafii, tylko mistycyzm imion i liczb, jako prawdziwy, jest ostatecznym celem człowieka, którego duch, dosięgłszy wyżyn w tym kierunku, przechodzi z możności do działania, zdobywa, już jako prorok, tajemnicę natury boskiej. Poświęciwszy tej właśnie kabale całe swe życie, Abulafia napisał dla niej 26 dzieł mistycznych i 22 dzieła prorocze, dowodząc, że jak figury logiczne uczą nas wnioskować, tak sztuka kombinacyj głoskowych prowadzi do odkrycia prawdziwej znajomości Boga. I natchnienie stanowi dla niego problemat arytmetyczny, a owa arytmetyka zasadza się na fikcyjnych podobieństwach liczbowych pomiędzy danym ustępem Biblii a innym, wybranym dowolnie, na grze wyrazów pomiędzy danem imieniem bóstwa a jego synonimem. Pod pokrywką dokładności matematycznej Abulafia pozwalał sobie na swobodę fantazyi najzupełniejszą, wprowadzając do kabały nawet t. zw. artymomancyę, która zasadza się na kojarzeniu liczby z każdym żywiołem, z każdą gwiazdą i na wytwarzaniu w ten sposób astrologii niby matematycznej, a oddającej potęgę, do gwiazd przywiązywaną, pod władzę kombinacyj liczbowych. Lecz sama znajomość imion i kombinacyj liczbowych nie wystarcza do wejścia w związek ze światem duchów; trzeba, prócz tego, oddać się praktykom ascetycznym, zamknąć się w odosobnieniu, umrzeć dla świata, wyzwolić swój umysł z trosk pospolitych i, w samotni, w odzieży białej, skupić swą duszę, zogniskować całą swą potęgę wewnętrzną na jednym punkcie, i dopiero w takich warunkach należy wymawiać głoski imienia

boskiego, w rytmie odpowiednim, z modulacyami określonemi i z ruchami ciała przepisanemi, dopóki umysłu i serca nie ogarnie ekstaza. Abulafia podaje szczegóły najrozliczniejsze, w jaki sposób należy wymawiać każdą spółgłoskę, każdą samogłoskę, każdy akcent. Jego „Księga jedności" nadała Bogu nazwę podwójną ojca i matki; rozróżniając w Sefirotach żywioły męzkie i żeńskie; autor przeniósł na Boga nawet dualizm płciowy. Głosząc, że różnica pomiędzy przyczyną a skutkiem wytwarza się w Bogu przez akt wewnętrzny płodzenia, Abulafia wkracza z rozkoszą w proces tego aktu, przytaczając szczegóły, przypominające bardzo kult fallicki. Mistycyzm żydowski podał tu rękę doktrynom Azyi i Grecyi. Pobudką do tych wszystkich wywodów chorobliwych był dla Abulafii ten fakt, że liczba 300, będąca wartością cyfrową wyrazu hebrajskiego, który oznacza chwałę bożą, jest także wartością liczbową wyrazów mężczyzna i kobieta, tudzież wyrazu „androgyn". Dodać wreszcie trzeba, że Abulafia przejął z chrześcijaństwa dogmat Trójcy św., i że na tem zapewne oparł swą nadzieję nawrócenia Marcina IV na swój mistycyzm głoskowo-liczbowo-mesyaniczny.

Główne zasady mistycyzmu Abulafii wprowadził do kabały uczeń jego, *Józef ben Abraham Gikatilla*, ur. w 1248 r. w Medina Celi, autor wielce płodny, którego dzieła były później bardzo czytane i cenione. *Mojżesz ben Szem tob de Leon*, urodzony w Leonie około roku 1250, a zmarły w Arevalo w Hiszpanii roku 1304, pisarz płodny i błyskotliwy, ale mętny, znawca gruntowny całej literatury mistycznej i autor dzieła kabalistycznego p. t. „Imię Boga", pieczeniarz, który się ustawicznie umizgał do kieszeni różnych mecenasów literatury, a zawsze był goły, pomimo pobierania sum znacznych za dedykacye swych dzieł dostojnikom boga-

tym, uchodził i za redaktora głównego księgi *Zohar*, stanowiącej „Biblię kabalistów".

Oto co pisze Ad. Frank: „Zohar", czyli „Księga światła", jest kodeksem powszechnym Kabały. Pod skromną formą komentarza do Pięcioksięgu dotyka ona, z całą niezależnością, wszystkich kwestyj obszaru duchowego, a sięga czasem do doktryn, którémi mogłaby się pochlubić najpotężniejsza inteligencya naszych czasów. Ale Zohar daleki jest od utrzymywania się zawsze na tej wyżynie; bardzo często zstępuje do języka, uczuć, oraz idei, które świadczą o najwyższym stopniu ciemnoty i zabobonu. Znajdujemy tam, obok prostoty mężkiej i entuzyazmu naiwnego czasów biblijnych, imiona, fakty, wiadomości i zwyczaje, które nas przenoszą do późniejszej epoki wieków średnich. Ta nierówność formy i myśli, ta dziwaczna mieszanina charakterów z różnej doby i nakoniec to milczenie, prawie bezwzględne, o dwu Talmudach i brak dokumentów pozytywnych aż do końca w. XIII, stały się powodem najsprzeczniejszych opinii o początku i o autorze tej księgi."

Ostatecznie—pisze dalej Frank—kwestya ta doczekała się 3-ch rozwiązań różnych. Jedni twierdzą, że za wyjątkiem kilku ustępów, napisanych po hebrajsku, które zresztą nie istnieją dziś w żadnem wydaniu, w żadnym z rękopisów znanych, „Zohar" należy całkowicie do *Szymona b. Jochai*. Inni przypisują jej autorstwo „szalbierzowi", znanemu *Mojżeszowi* z Leonu, nie mogąc posunąć go wyżej, jak do końca XIII lub początkn XIV w. Nakoniec inni usiłowali utrzymać środek pomiędzy dwiema opiniami skrajnemi, przypuszczając, że Szymon b. Jochai zadowalał się ustnem szerzeniem swej doktryny i że wspomnienia jego nauki, przechowywane bądź w pamięci, bądź w notatach uczniów, zostały zebrane w kilka wieków po jego śmierci w tej księdze, którą posiadamy dzisiaj pod nazwą „Zohar."

Tę ostatnią opinię podziela Frank, broniąc jej mnóstwem argumentów i dowodząc, że taka księga, jak Zohar, „zawierająca *un systeme de la plus haute portée, de la plus vaste etendue*, nie mogła powstać w jednym dniu, a nadewszystko w epoce ciemnoty i wiary ślepej, zwłaszcza w klasie ludzi, na której ciąży straszne brzemię prześladowania i pogardy." Zwracając się do samej księgi, rozumuje dalej Frank — spostrzegamy odrazu, że ze względu na nierówność stylu, na brak jedności, nie w systemie, ale w wykładzie, w metodzie, w zastosowaniu zasad głównych, nakoniec w myślach szczegółowych, jest rzeczą całkiem niemożliwą, aby tę księgę napisał jeden autor. Pracowały nad nią w ciągu kilku wieków liczne pokolenia kabalistyczne i to bezwarunkowo w Palestynie. Zohar, podług Franka, nie jest ani dziełem nadnaturalnego pochodzenia, jak chcą entuzyaści, ani też księgą zamierzchłej starożytności, ale tembardziej nie może być, jak mniemają krytycy powierzchowni, a niedowierzający, płodem oszustwa, pomyślanego i wykonanego dla zysków brudnych, dziełem szarlatana, gnębionego głodem (Mojżesz z Leonu), pozbawionego idei, przekonań i spekującego na łatwowierność ograniczoną. Tymczasem dr. S. Carppe, na podstawie licznych argumentów, dowodzi w swem dziele gruntownem, że „Zohar cały, od pierwszego do ostatniego wiersza nosi nietylko w idejach, ale i w wyrazach cechę epoki nowożytnej, późniejszej od całego mistycyzmu gaonicznego, późniejszej od wszystkich pierwszych objawów Kabały właściwej" i że „zawiera cytaty, zapożyczone tekstualnie u autorów poprzednich z czasu pomiędzy wiekiem X a XIII; że cały „Zohar" od alfy do omegi jest przepojony i skąpany w doktrynach Abulafii. W konkluzyi Carppe wyraża pewność, że Zohar powstał w czasach Mojżesza z Leonu i że ten pisarz był jednym z redaktorów księgi. Zazna-

czywszy te dwie skrajne opinie, z których każda ma za sobą sporo argumentów wymownych, przechodzimy do samej księgi kwestyonowanej.

Autorowie „Zoharu", nadając mu formę komentarza do Pięcioksięgu, chcieli tylko uprawnić w ten sposób Kabałę, związek bowiem tej księgi z tekstem biblijnym posiada „subtelność niedostrzegalną." Po zadzierzgnięciu węzła komentarz rozstrzela się natychmiast w różnych kierunkach, eksploatując ku swoim celom spekulacyjnym nietylko Pięcioksiąg, ale całą Biblię, cały Talmud, wszystkie Midrasze, wszystkie poprzednie doktryny mistyczne, cały odmęt idei żydowskich i nieżydowskich. Przy najfatastyczniejszem kojarzeniu pojęć, zespolonych nicią niewidzialną, komentarz gromadzi w chaosie nierozwikłanym wyjaśnienia egzegietyczne, igraszki homonimiczne i synonimowe, kombinacye głosek i liczb, wnioski dogmatyczne, parabole, aforyzmy, bajki i odyseje symboliczne. Aksyomaty najpoważniejsze łączą się tu z najdziecinniejszemi subtelnościami scholastycznemi; egzegieza rzeczowa szkoły hiszpańskiej, pomieszana z gadatliwością scholastyczną, a wszystko to służy za wyraz wiadomościom filozoficznym, teozofii, teologii, kosmogonii, fizyki, etyki, astronomii, astrologii, alchemii, medycyny zwykłej i tajemnej, botaniki, zabobonów, połączonych z egzorcyzmami, amuletami, chiromancyą, fizyonomiką, ze wszystkiemi możliwemi formami taumaturgii i teurgii, z pustym, nawskroś formalnym mistycyzmem głosek i liczb, z imionami Boga i aniołów, z mistyką i poetyką bez charakteru określonego, z grą buntowniczych idej przy każdej analizie, niemożliwą do wyrażenia w jakimkolwiek z języków nowożytnych. W „Zoharze" spotykamy płody umysłowe, dziwolągi i zboczenia całego Wschodu i Zachodu. Rzekłbyś — pisze dr. Carppe — że to wielki rynek idei, gdzie towary najdroższe i najpodlejsze, wystawione ze starannością jednaką, sprze-

dają się po tej samej cenie, gdzie nawet perły najczystsze są w oprawach najobrzydliwszych i gdzie, niestety, znacznie częściej spotykasz naczynia złote, wypełnione śmieciem i popiołem.—„Zohar" — to „nie organizm dobrze zbudowany, lecz zbiór, agregat żywiołów wielce różnorodnych, mieszanina bezładna, której nie przewodniczy żadne prawo logiczne; to nie budynek, ale zbiór kamieni, śród których nie brak i bloków nieociosanych, rzuconych na stos przypadkiem." - W tym stosie bezładnym rozróżnić można fragmenty następujące, któro noszą charakter małych całości, wyraźnie niezależnych od reszty. — Oto one: „Księga tajemnic" *(Sifra dezniuta)*; „Wielkie Zgromadzenie" *(Idra Rabba)*; „Małe Zgromadzenie" *(Idra Zuta)*; „Tajemnice tajemnic" *(Raze Derazin)*; „Pałace" *(Sefer Hechaloth)*; „Pasterz wierny" *(Raja Mehemna)*; „Tajemnice Tory" *(Sithre Tora)*; „Midrasz tajemniczy" *(Midrasz Haneelam)*; „Badawczość starca" *(Saba)*; „Badawczość młodzieńca" *(Jenuka)*; „Matnitin;"; „Tosefta" i ogarniający wszystko „Zohar" właściwy, który rozpuszcza się w dziełkach następujących: „Nowy Zohar" *(Zohar Chodasz)*; „Zohar pieśni nad pieśniami" *(Zohar Szir-haszirim)*, a wreszcie „dodatki starożytne i nowe" *(Tikunim)*.

„Księga tajemnicza", oraz dwa „Zgromadzenia" stanowią grupę pierwszą, zapewne najstarszą, nie ma w niej bowiem terminu „En sof", a 9-a Sefira nosi nazwę *zadik* (sprawiedliwa), jak w szkole Izaaka Ślepego, a nie „podstawa", albo życie świata, jak w Zoharze właściwym. Ze „Zgromadzenia wielkiego" widzimy, w jakich ramach uroczystych umieścił autor swoją naukę:

„Dopókiż — zawołał R. Simon do swych towarzyszów, będziecie trwali w położeniu dwuznacznem? Czyż nie napisano: „Nadszedł czas działać dla Boga?" Czas krótki, wierzyciel nagli, odzew brzmi co dnia, robotników mało, a i ci pracują tylko na brzegu winnicy (bez wniknięcia w gnozę wewnętrzną), nie wiedząc, gdzie miejsce prawdziwe. A więc,

kochani przyjaciele połączcie się, uzbrójcie się tarczą i lancą. . i w trwodze tajemniczej przed tym, który jest panem życia, wygłośmy prawdę, obchodzącą aniołów świętych." Po tych słowach Szymon b. Jochai zamilkł i płakał. „Nieszczęście — zawołał potem—jeśli objawię rzecz; nieszczęście — jeśli jej nie objawię." I nikt nie śmiał przerwać milczenia.. Byli obecni i policzeni przez R. Szymona: R. Eleazar, syn jego, R. Aba, R. Jehuda, R. Joze, syn Jakóba, R. Iicchak, R. Chiskija b. Rab, R. Joze, R. Jese: było doktorów dziesięciu... Wyszli na powietrze i usiedli kołem w cieniu drzewa. Szymon b. Jochai, pomodliwszy się, usiadł pośród nich, a rozkazując wszystkim, żeby położyli swe ręce na swych kolanach, wszedł w czucie z temi wszystkiemi rękami i usposobiał się do mówienia... Gdy milczenie zapanowało, rozległ się szum, który zachwiał wszystkiemi kolanami: był to szum skrzydeł niebieskiego Zebrania."

Poznajmyż teraz, w zarysie najtreściwszym, główne ideje „Zohara". W zamęcie pojęć o Bogu rozróżnić można dwa zasadnicze: Bóg sam w sobie, niewidzialny i nieprzystępny, oraz Bóg-Stwórca, objawiający się duchowi ludzkiemu. Bóg sam w sobie jest przedewszystkiem *En Sof*, „nieskończony"; ponieważ jednak w tej nazwie tkwi jeszcze coś pozytywnego, a przynajmniej przedstawia ona ideę nieskończoności, jako negacyę skończoności, Bóg zaś sam w sobie nie mieści się w żadnem imieniu, więc „Zohar," uważając określenie „En Sof" zaniedostatecznie negatywne, nazywa go często „nicością" *(Ajin)* ze względu na to, że Bóg sam w sobie jest niepojęty". Rozciągając ten termin nawet do pierwszego przejawu boskiego, t. j. do pierwszej Sefiry, czyli „Korony", autor nazywa Boga samego w sobie „Nicością nicości". Ale ani En Sof, ani Ajin nie wydają się „Zoharowi" terminami dostatecznemi do wyrażenia tej idei, że Bóg sam w sobie jest *nie pojęty*, to też byłoby najlepiej zadowalać się pytajnikiem „Kto?" Boga nie należy przedstawiać sobie za pomocą żadnego wizerunku, żadnej figury, żadnego imienia, żadnej głoski lub znaku. To też „Zohar" nazywa go także „Starcem starców". „Tajemni-

czym tajemniczych". Otóż Bóg sam w sobie, nieprzenikniony i niepojęty, dopiero przez stworzenie i w stworzeniu przyjął formę poznawalną, która tak się przedstawia w fantazyi: „Wielkiego zgromadzenia":

„Blask głowy roziskrza się w 400,000 wszechświatów; z jego czaszki rozwija się codzień 13,000 miryad światów, przez niego podtrzymywanych... Czaszka wydziela rosę białą, perlącą się w barwach tysiącznych; ta rosa jest źródłem życia, które ożywia światy i wskrzesza zmarłych... Długość oblicza rozwija się na 370 miryadów światowych. Jest to Oblicze Długie. Gdy Oblicze Małe zwraca się ku niemu, ustala się porządek w sferach niższych.. Z czaszki wyłania się koło świateł promieniejące, które spływa na Oblicze Małe, a z niego na światy niższe. Każdy otrzymuje odblask jasności najwyższej od „Starca Starców". Błona pokrywa mózg, który objawia mądrość tajemniczą. Ta mądrość jest nieprzenikniona, gdyż błona nie przedstawia żadnej postaci widzialnej. Mózg Oblicza Długiego spoczywa w pogodzie niezamąconej, jak wino dobre na lagrze. Ale w Małem Obliczu błona nie zamyka mózgu tak szczelnie i on się rozgałęzia w 32 dostrzegalne drogi mądrości. Z głowy spadają w porządku zupełnym miryady pukli białych w ten sposób, że żadna nitka nie przekracza drugiej, a każdy pukiel składa się z nitek niezliczonych, a każdy włos promieniuje mnóstwem kół świetlnych. Wszystkie włosy czerpią sok z mózgu Wielkiego Oblicza, a każdy włos jest kanałem, mającym swój punkt wyjścia w mózgu ciemnym i niewidzialnym... Czoło jest symbolem miłości pierwotnej, a zależy od niego łaska twarzy małej. Oczy są również symbolami Wielkiego i Małego Oblicza i są wistocie jakby jednem okiem, gdyż patrzą tylko w jeden punkt świetlany... Promień, który z nich tryska, przenika rzecz każdą swoim odblaskiem i t. d."

Bogu, który się przejawia w Seifrze pierwszej, t. j. w pierwszej czynności, przystępnej umysłowi naszemu, w owym procesie, który otacza wszystkie inne, przystoi, podług „Zohara", nazwa biblijna *Ehjeh* = „jestem", a nazwa ta ogarnia i otacza byt wszelki z ukrytemi jeszcze drogami. Dopiero wówczas, gdy się wszystko wytworzyło w swojej postaci

prawdziwej i w swojem miejscu prawdziwem, Bóg nazywa się tylko „Jehową".

Z chaosu pojęć Zohara o wszechświecie wyłania się doktryna emanacyjna, która dowodzi, że wszystkie rzeczy wypłynęły z zasady najwyższej i że stworzenie świata było nie koniecznością wewnętrzną, jak to ma miejsce w systemach rzeczywiście emanacyjnych, lecz aktem wolnej woli Boga, zgodnie z pojęciem biblijnem. Imiona Sefirotów w terminologii Zohara różnią się, stosownie do postaci, pod któremi bywają rozważane. Wzięte w zespole noszą zwykle miano „wszechświata wyższego", a także „człowieka wyższego", niekiedy zaś „postaci lub formy Boga". W szczególności, nazwy Sefirotów, zbliżone do nazw szkoły Izaaka Ślepego, są następujące: Korona *(Keter);* Mądrość *(Chokma);* Inteligencya *(Bina);* Łaska v. Wielkość *(Chesed* v. *Gedula);* Sprawiedliwość lub Siła *(Din);* Piękność *(Tiferet):* Tryumf v. Zwycięztwo *(Nezach);* Chwała *(Hod);* Podstawa *(Jesod);* Państwo v. Królestwo *(Malkut).*

Na czele stoi Korona, będąca pierwszym przejawem Boga, pierwszą esencyą, czyli siłą, drogą, sposobem lub pośrednicą, wyemanowaną z En Sofu, od którego nie różni się bardzo, gdyż Korona otaczała jeszcze wszystkie rzeczy w bezładzie,* a więc niedostępne umysłowi ludzkiemu. Jest to, mówiąc filozoficznie, substancya pierwsza, a podług „Zohara", „punkt pierwiastkowy", „punkt czysty". „Gdy „Tajemniczy tajemniczych" chciał się objawić, pisze „Zohar," wytworzył naprzód punkt, z którego wyłoniła się rozciągłość, przestrzeń wszelaka". Od tego punktu, nazwanego głoską *jot*, pochodzą wszystkie kierunki. To nie przeszkadza, że „Zohar" nazywa także substancyę pierwszą „pierwiastkowem powietrzem", „światłem", „kamieniem węgielnym", „barwą białą, zawierającą wszystkie barwy" i t. d. Z Korony wyłoniły się przez emanacyę dwa nowe pierwiastki: Rozum, pierwiastek męzki, czynny, i Inte-

ligencya, zasada żeńska, bierna. „Dopiero z Rozumem i Inteligencyą, jako z Ojcem i Matką, rozpoczyna się rozwój rzeczy", a pierwsze ich dziecię—Wiedza—stanowi węzeł pomiędzy ideją nieprzystępną a przystępną. Za tą pierwszą trójcą Sefirotów, którą kabaliści nowożytni nazywają *Olam Hamuskal*, t. j. „Wszechświat inteligentny," idzie Łaska, czyli Wielkość, Sprawiedliwość, czyli Siła i pośredniczka ich Piękność. Rozum z Inteligencyą, złączone w Wiedzy, przewodniczą Substancyi, istocie rzeczy, a Łaska i Sprawiedliwość przewodniczą sposobowi, przymiotom. „Łaska i Sprawiedliwość—pisze „Zohar"—łączą się w jedno i nie mogą chodzić oddzielnie, a obie są pobudzane do działania przez Piękność, która ogarnia zarazem Łaskę i Sprawiedliwość", gdyż w dziedzinie czysto moralnej piękność jest dla "Zohara" milosierdziem i litością. Sprawiedliwość v. Surowość i Łaska, miarkowane jedna przez drugą, przewodniczą nietylko kosmicznemu ustrojowi rzeczy i Zarządowi moralnemu, lecz ten temperament spływa również na same Sefiroty, nawet najrozumniejsze i wówczas dzielą się na Sefiroty łaski i Sefiroty sprawiedliwości. Mądrość, Łaska, Zwycięztwo, stanowiące kolumnę prawą, są drogami łaski, a Inteligencya, Sprawiedliwość, Wspaniałość, stanowiąc kolumnę lewą, są drogami sprawiedliwości, gdy Sefiroty pozostałe, stanowiąc kolumnę środkową, są pośrednikami pomiędzy kolumną lewą a prawą. Wreszcie Sefiroty zespolone w Piękności wyłaniają z siebie 3-ą i ostatnią grupę: Zwycięztwo, Chwałę i Podstawę, gdzie Zwycięztwo przedstawia pierwiastek męzki, chwała — żeński, a podstawa—ich pośrodniczkę. W 1-ej grupie ideja określa istotę rzeczy, w 2-ej piękność i miłosierdzie określają przymiot rzeczy, a w 3-ej rozprzestrzeniają się dwie pierwsze — na zewnątrz. Otóż ideja piękności (z miłosierdziem), ujarzmiając rzeczy i święcąc do pewnego stopnia swe zwycięztwo,

zjawia się na obliczu wszechświata w całym blasku swego „tryumfu” i swojej „chwały”. Siła piękności rozlewa się w dwu prądach: tu jest cała rozszerzalnością, mnożliwością i wzrostem; tam gromadzi się wszechsiła męzka całego ciała, zkąd wychodzą wszystkie potęgi. Jest to armia boska, zdobywająca wszechświat, jest to tryumf i chwała... Cała ta siła wlewa się w macicę świata, która nosi miano „podstawy”; cała żądza i wszystkie pragnienia siły męzkiej dążą do wejścia tam”. „Zohąr” nie przedstawia Sefirotów, jako proste pojęcia loiczne, lecz jako istoty rzeczywiste, jako emanacye oczywiste z En-Sofu, jako różne fazy procesu rzeczywistego, który się łączy z wszechświatem zmysłowym. Że jednak spotykamy w księdze sporo orzeczeń, utożsamiających z En Sofem nietylko 3 pierwsze Sefiroty, ale wszystkie — więc też niepodobna zaprzeczyć, że w „Zoharze” panuje panteizm, który, po usunięciu przenikających go żywiołów obcych, tak się przedstawia: Z nieskończoności, z czystego abstraktu, z nie-bytu rozwija się byt za pośrednictwem 9-u lub 10-u sposobów idealnych, zwanych Sefirotami. Te sposoby są koniecznemi fazami, gdyż abstrakt czysty nie może dotykać bezpośrednio rzeczywistości konkretnej. Nieskończoność, sposoby pośredniczące i rzeczywistość są jednym i tym samym bytem, wziętym z różnych punktów jego rozwoju. Nieskończoność nie zstępuje cała ani do sposobów pośredniczących, ani, wskutek tego, do rzeczywistości zmysłowej. Starzec jest całą rzeczywistością, ale rzeczywistość nie jest całym starcem. Wszelako ten panteizm „Zohara” jest tu i owdzie zamazywany przez różne doktryny obce, a nadewszystko przez monoteizm. Podług „Zohara” wszechświat obecny jest formą bytu możliwie najdoskonalszą, a podstawami jego doskonałemi są: pod względem metafizycznym— równowaga, czyli łagodzenie przeciwności, uosobione w Sefirotach pojednawczych pomiędzy Bogiem

a człowiekiem; pod względem moralnym—Piękność, czyli Miłosierdzie, pojednawcze między sprawiedliwością a łaską i nakoniec pod względem fizyologicznym i fizycznym—prawo płciowe, przewodniczące rozwojowi bytów.

„Forma płciowa —pisze „Zohar"—jest formą pierwiastkową stworzenia"... „Gdy Odwieczny chciał stworzyć wszystkie rzeczy, utworzył je podług typu mężczyzny i kobiety".. „Święty nie założył siedziby swej w miejscu, w którem się nie łączą dwie zasady; błogosławieństwo niebieskie zstępuje tam tylko, gdzie jest ten związek, gdyż ono może spłynąć tylko na całe ciało. Otóż forma męzka sama i forma żeńska sama stanowią tylko dwie połowy ciała".

Począwszy od En Sofu aż do stworzeń najniższych, wszystko podlega prawu płciowemu. Wszystkie pocałunki, wymienione w „Pieśni nad Pieśniami", są dla „Zohara" symbolami pocałunku wyższego, który En Sof dał pierwszej Sefirze. To też dualizm płciowy odnajdujemy w każdym stosunku Sefirotów, a nawet pierwiastkowe przeniknięcie ciemności przez światło jest zapłodnieniem pierwszej przez drugie. W świecie zwierzęcym Zohar symbolizuje pierwiastek męzki przez byka, a pierwiastek żeński przez oślicę, znając również podział płciowy i w świecie roślinnym, a nawet i w mózgu ludzkim. Uważając wszelkie stosunki we wszechświecie jako oparte na prawie płciowem, „Zohar" nawet miłość mistyczną Boga do Izraela poddaje konieczności tego prawa.

„Od chwili narodzenia miłości ogarnia ona wszystkie rzeczy; miłość jest najnaturalniejszą formą działalności boskiej przez pierwiastek męzki i żeński... Z pałacu miłości wychodzą niezliczone i nieskończone promienie we wszystkich kierunkach... Anioł miłości lata szybko, tysiąc razy szybciej niżeli anioł surowości, a wszystkie duchy na ziemi, rozdzielone prawem przeciwieństw, biegną za nim, żeby się przywiązać do niego pocałunkiem, zaczerpnąć cośkolwiek z miłości bożej i odnaleźć związek".

Wszelako doskonałość świata jest tylko względną, gdyż Bóg mógł się rozwinąć jeno w granicach przystępnych dla umysłu ludzkiego, a doskonałość istot zmniejsza się w stosunku do ich odległości od pierwotnego ogniska. Im więcej dany byt oddalił się na drodze ewolucyi od swego źródła, tem bardziej się zgęścił i zmateryalizował. Rozwój rzeczy idzie od środka ku obwodowi, a początki bytów otaczają siebie w kołach koncentrycznych, tak, że każdy początek jest zarazem pokrywą, korą i materyą porządku bezpośrednio wyższego i duchem dla porządku bezpośrednio niższego. „Wszystko— mówi Zohar, co leży *nad*—jest wzorem tego, co leży *pod*, ale wszystko stanowi jedność". Nie ma więc rozwodu pomiędzy materyą a duchem; albo raczej nie ma materyi; ona jest duchem w swych przejawach widzialnych, zewnętrznych i ostatnich; jest to stan ducha na granicach jego promieniowania. Duch jest istotną, wewnętrzną częścią rzeczy; materya — częścią zewnętrzną, korą; ona też stanowi granicę ducha. Ztąd wypływa, że zło w znaczeniu metafizycznem, t j. opór rzeczy, granica możliwości, względność doskonałości, należy do rzeczy samych, a nie do przyczyny pierwszej. Angelologię rozwinął „Zohar" do bezmiaru, zaludniając przestrzenie tłumami geniuszów złych i dobrych, a tym ostatnim, z siedzibą główną na gwiazdach, przewodniczy zawsze Metatron. Duchy złe są uosobieniem wszystkich niedoskonałości, wszelkiej brzydoty, wszystkich wrogów porządku i harmonii życiowej. W niebie, czyli w raju, stanowiącym środek wszechświata, są świetne pałace dla dusz czystych i oddzielne dla niewiast słynnych w przeszłości. Pomiędzy niebem a piekłem umieszcza „Zohar", idąc za Nachmanidesem, tymczasową siedzibą dla ludzi, którzy za życia odczuwali wyrzuty sumienia, ale nie zdążyli odpokutować swych grzechów. Piekło ma 7 pałaców, które zaludniają zbrodniarze według stopnia winy, pod-

legając działaniu ognia, t. j. wewnętrznemu paleniu złych instynktów.

Człowiek, będący wcieleniem tego wszystkiego, co jest najpodnioślejszem wśród bytów widzialnych, staje się u „Zohara" symbolem istot niewidzialnych. „Człowiek — mówi ta księga — jest ostatnią istotą w dziele stworzenia, a pierwszą w dziele Merkaby". To też autor mówi o człowieku z trwogą tajemną, z czułością pełną szacunku i podziwu, albowiem wszystko w człowieku jest cudowne: i ciało i dusza i pochodzenie i żądza związku z istotą płci różnej i małżeństwo i dawanie życia istotom nowym i twarz i czoło i spojrzenie i chód i śmierć. Człowiek jest dla „Zohara" „istotą istot, formą form, formą najwyższą, streszczeniem wszechrzeczy, kluczem sklepienia w tajemniczej budowie wszechświata". „Wszystkie istoty stworzenia—mówi Zohar—wszystkie zwierzęta najdziksze, drżą wobec odblasku inteligencyi i świata wyższego na twarzy człowieka. Gdy człowiek czysty, jedno jego spojrzenie przejmuje trwogą; w ten sposób Daniel przeraził lwa". Człowiek jest najwyższą potęgą stworzenia ziemskiego, jednoczącą w sobie wszystkie żywioły nieba i ziemi; jest on koroną wszechświata. Forma ludzka jest formą widzialną Sefirotów, a człowiek — obrazem widzialnym En-Sofu. Rozważając w jednym zespole całokształt wszechrzeczy, t. j. Boga i wszechświat, „Zohar" upodobnia ten zespoł wielkiemu androgynowi, w którym oblicze długie stanowi pierwiastek męzki, a oblicze krótkie połowę żeńską; to znaczy, że ku wytworzeniu wszechświata musiała się połączyć przyczyna czynna z przyczyną bierną.

Istotą człowieka jest dusza, która ma istnienie przedbytowe. Wszystkie dusze ludzkie, męzkie i żeńskie, przed swojem przejściem do ciał żyły parami w niebie i po śmierci tych ciał znów się kiedyś połączą. Wszelako dusza ludzka nie jest pierwiastkiem prostym, lecz stanowi związek trzech

żywiołów: tchnienia (*nefesz*), ducha (*ruach*) i duszy właściwej (*neszamah*). Dusza rozumna wypłynęła z Sefiry Mądrości, dusza moralna z Sefiry Piękna dusza zmysłowa z Sefiry Królestwa — wszystkie zaś stanowią jedność.

Cały „Zohar" dąży do oddania wszystkich swych doktryn metafizycznych, a nawet swego panteizmu w służbę moralności, która zależy wyłącznie od dobrej woli człowieka, gdyż w nim zlewa się rzeczywistość z ideałem i w nim tylko ma odżyć harmonia, unicestwiona z ową chwilą, gdy En Sof musiał wyjść z siebie, żeby się nazewnątrz objawić. Gdy świat niższy—mówi „Zohar"—jest przejęty żądzą, palącą gorączką świata wyższego, ten ostatni zstępuje ku niemu. Ta żądza dosięga w człowieku świadomości samej siebie i swojej siły największej; to też w człowieku i przez człowieka dwa te światy łączą się i przenikają coraz bardziej". Lecz nadewszystko człowiek dobry jest źródłem błogosławieństw wszechświata, gdyż czyny ludzi sprawiedliwych pobudzają do ruchu działalność świata wyższego. Lecz w jaki sposób człowiek sprawiedliwy zdobywa łaskę potężną oddziaływania i podtrzymywania ich życia? Przez miłość dla Boga, przez miłość dla ludzi, przez prawdę, przez naukę prawa, przez modlitwę i przez wykonywanie przepisów. — Zło jest konieczne, jako warunek dobra, jako to, bez czego dobro nie istnieje. Człowiek przez swe zwycięztwo nad złem zwycięża materyę, a raczej poddaje ją w służbę powołaniu wyższemu. Przez człowieka — ciemności dążą ku światłu, mnogość ku jedności, cała natura ku Bogu. Życie ludzkie rozszerza się w ten sposób życiem powszechnem, a cel wszechświata zlewa się z celem człowieka.—„Zohar" przyjmuje teoryę o pośmiertnych wędrówkach duszy, będących szeregiem oczyszczeń, które prowadzą do powszechnej doskonałości, a Mesyaszowi przeznacza rolę zmycia na zawsze ostatnich śladów nieczystości. „Era mesya-

nizmu ocali ludzkość, wyzwalając ją na zawsze od zła i śmierci" mówi „Zohar". Wpływ chrześcijański odbił się na „Zoharze" w teoryi o grzechu pierworodnym, o Trójcy, o czyścu i o potępieniu wiekuistem. Obok mistycyzmu spekulacyjnego spotykamy w „Zoharze" chaos wiadomości naukowych lub pseudo-naukowych z dziedziny fizyki, astronomii, astrologii, fizyonomiki, chiromancyi i t. p., oraz całą otchłań majaczeń głoskowo-liczbowych. „Zohar", napisany w języku nowo-hebrajskim, czyli chaldejskim, był wydany po raz pierwszy w Kremonie r. 1558 i wkrótce potem w Mantui (1558—1560). S. L. Mac Gregor Mathers przełożył na język angielski 3 księgi „Zoharu": księgę tajemnic, oraz księgi wielkiego i małego zgromadzenia.

W „Zoharze" duch kabalistyczny wyczerpał całkowicie swą siłą twórczą; wszystko, co potem wyszło, zajmuje się tylko zebraniem, opracowaniem i zastosowaniem materyału istniejącego. Pisarze tego kierunku, zajęci bądź obroną wobec napaści talmudystów i filozofów, bądź wyszukiwaniem w Kabale tak zwanych kluczów, które wprowadzać miały do najgłębszych tajników Tory, nie zdobyli się już na dzieło oryginalne. Aż do wypędzenia Żydów z półwyspu Iberyjskiego Hiszpania była ojczyzną kabały, ale po tej klęsce i po wielu innych, kabaliści rozbiegli się po wszystkich krajach, a zwłaszcza na Wschodzie, we Włoszech i w Polsce.

Największy wpływ jako kabalista wywierał *Izaak Luria* albo *Izaak Aszkenazi* albo *Rihakadosz* (1533—1572), którego imię przeszło do Sagi. Ten ekscentryczny marzyciel dowodził, że za pomocą intencyj (*Kawanoth*), ćwiczeń religijnych i „Zohara", można przekroczyć szranki świata ziemskiego i sprowadzić jego wyzwolenie. Przypisywał on księgom kabalistycznym, zwłaszcza „Zoharowi", siłę cudowną. Najżarliwszym z jego uczniów był *Chajim Vital b. Józef Calabrese* (1543 — 1620), autor dzieła Ez chajim

który wraz z mistrzem swoim zakaził życie żydowskie mnóstwem obmierzłych zabobonów i dziwacznych praktyk religijnych, wywołując literaturę zabójczą dla judaizmu. Ze Wschodu studya kabalistyczne przeszły do krajów słowiańskich, a w szczególności do Polski, gdzie, jak zobaczymy, ciemnota skojarzyła się z kabalistyką najpotworniejszą ku wytworzeniu całej kategoryi chasydów, gardzących wszelką cywilizacyą. Wreszcie wspomnić należy *Izojasza Horwitza* (1570 — 1630), którego dzieło (*Szeloh*), będące rodzajem popularnej encyklopedyi piśmiennych i ustnych nauk judaizmu, na podstawie kabalistycznej, a z dążnością etyczno-ascetyczną, zdobyło największą obok „Zohara" popularność.

X.

Stan Żydów europejskich w czasach nowożytnych.

Odrodzenie i Reformacya wpływały stopniowo na polepszenie stanowiska Żydów w Europie. Już w zaraniu owej epoki, Reichlin, pod wpływem tej rewolucyi głębokiej, która się odbyła w umysłach na początku wieku XVI, wystąpił w obronie Żydów, których bynajmniej nie miłował, przeciw Józefowi Pfeferkornowi, Żydowi nawróconemu. Gdy ten ostatni dowodził, między innemi, konieczności skonfiskowania i zniszczenia ksiąg żydowskich, będących, w jego przekonaniu, źródłem zabobonów i wszelkich zbrodni, Reichlin, w swym memoryale, złożonym elektorowi brandenburskiemu, zalecał nie spalenie Talmudu, ale zbadanie tej księgi, zachęcając do założenia na każdym uniwersytecie dwu katedr hebrajskich, któreby wychowały mężów, mogących ocenić samodzielnie wartość ksiąg żydowskich.

Wprawdzie reformacya nie była bynajmniej przychylna judaizmowi, z którym protestantyzm

walczył zajadle przeszło dwa wieki, ale, bądź co bądź, pod wpływem prądów nowej epoki studya hebrajskie ożywiły się bardzo; przekładano Biblię na wszystkie języki nowożytne, założono katedry języka hebrajskiego na uniwersytetach w Paryżu i w Reims; uczeni katolicy i protestantcy zajmowali się nietylko Biblią, lecz także literaturą rabiniczną, a nawet kabałą, a w tym wielkim filozoficznym ruchu Odrodzenia Żydzi odegrali rolę pedagogów i inicyatorów.

Już w XVI w. zarysował się wielki podział Żydów europejskich na *Sefardim*, t. j Żydów hiszpańskich i portugalskich, oraz *Askenazim*, czyli Żydów niemieckich i polskich, a podział ten ogarnął prawie wszystkie kraje, w których Żydzi byli tolerowani. W Turcyi, Holandyi, a następnie w Anglii stał się panującym żywioł hiszpański i portugalski, gdy w cesarstwie niemieckiem i w krajach słowiańskich, a nadewszystko w Polsce, panował, prawie wyłącznie, żywioł niemiecki. Żydzi francuscy Awignonu, karaici krymscy i galicyjscy tworzyli tylko „małe wysepki", a jedynie judaizm włoski, lubo nadwyrężony przez Sefardim, nie dał się wchłonąć całkowicie i zachował fizyonomię odrębną. Żydzi niemieccy i hiszpańscy różnili się nietylko językiem i pochodzeniem, lecz także obrzędami synagogalnemi, praktykami i życiem moralnem; kontrast ten występował najjaskrawiej w krainach wschodnich, gdzie gminy, używające różnych języków, żyły obok siebie w odrębności zupełnej, nie łącząc się z sobą nawet przez małżeństwo.

Askenazim, namiętni wielbiciele Talmudu i wierni tradycyjnym cnotom rodzinnym, ale zgnębieni prześladowaniami wiekowemi, byli zaniedbani zewnętrznie, mówili wstrętnym żargonem, który był mieszaniną potworną hebrajskiego z niemieckim, a jak u nas, i z polskim, tudzież szczątkami starej francuszczyzny szampańskiej,

posuwali często pobożność, nawskróś formalną, do zabobonów, a odrzucali całkowicie nauki świeckie. Z drugiej strony *Sefardim* zachowali z dawnej a świetnej cywilizacyi swojej smak do języka czystszego i ozdobniejszego, do studyów historycznych i naukowych, zamiłowanie w zbytku, postawę dumną i instynkt władzy, który im zabezpieczał wszędzie zwierzchnictwo, nawet tam, gdzie się znaleźli w mniejszości. Odczuwali oni pewną pogardę dla swych współwyznawców, używających języka niemieckiego, okazując ją często bardzo dotkliwie. Między temi dwiema grupami, które się podzieliły niejako judaizmem, Żydzi włoscy zajęli stanowisko pośrednie tak przez położenie geograficzne, jak przez obrzędy i obyczaje. W wiekach średnich — pisze Reinach — nie mieli oni historyi, *jak ludy szczęśliwe*. Rozsiani, chociaż nieliczni, we wszystkich częściach półwyspu, posiadali swe główne siedziby w Rzymie i Neapolu, oraz w republikach handlowych Pizy i Wenecyi, których senat to wypędzał Żydów, to ich przywracał. Genua, wypędziwszy ich w XII w., otworzyła im później swe bramy. Były też gminy żydowskie w Ankonie i Padwie, także w Liworno, za panowania wielkich książąt. Dzięki temu rozproszeniu i względnej łagodności obyczajów, Żydzi włoscy w wiekach średnich nie byli ani wypędzani masowo, ani też poważnie prześladowani. Dopiero pod koniec w. XV rozpoczyna się walka wyznaniowa, a wypędzenie zupełne Żydów z Sycylii było następstwem wygnania ich z Hiszpanii, od której Sycylia zależała. Po tych dwu wygnaniach znaczna liczba przybyszów rozlała się po całych Włoszech, ale już od roku 1516 Wenecya zamknęła Żydów w dzielnicy miasta osobnej, w *Ghetto*, które, rozpowszechnione wśród innych krajów, przetrwało do czasów nowożytnych. Postawa Papieżów względem Żydów po proskrypcyi hiszpańskiej była zrazu życzliwa. Aleksander VI, Juliusz II i Leon X utrzy-

mywali lekarzów żydowskich i byli przyjaźni dla *Marranów*, t. j. pozornie nawróconych, ale ta polityka łagodna zmieniła się po Konsylium w Trydencie. Paweł IV odnowił dawne prawa kanoniczne, zabraniające Żydom praktyki lekarskiej, nabywania posiadłości i prowadzenia handlu, za wyjątkiem starej odzieży. Prócz tego, za przykładem Wenecyi, zamknął Żydów w *ghetto*, narzucając im kapelusz żółty, zaś marranów w Ankonie kazał uwięzić, pozbawić mienia i wypędzić z kraju, a ci, którzy nie chcieli podpisać wyznania wiary katolickiego, byli spaleni (1556). W r. 1559 Pius V podpisał wyrok wygnania wszystkich Żydów ze swoich państw, prócz Ankony i Rzymu, wskutek czego przeszło 1,000 rodzin musiało emigrować, a pozostałym kazano chodzić regularnie na kazania nawracające. Przywróceni i protegowani przez Sykstusa V, byli Żydzi znów wypędzeni z posiadłości papieskich przez Klemensa VIII. Wreszcie królestwo Neapolitańskie wypędziło Żydów w r. 1541, Genua w r. 1550, Medyolan w r. 1597. Część tych wygnańców przyjęła Sabaudya, inni zaś osiedli w państwie Otomańskiem i na wyspach greckich.

Turcya była w XV i XVI w. ziemią obiecaną Izraelitów, wypędzonych z Hiszpanii, Portugalii, Włoch a nawet z Czech i Niemiec. Żydzi w państwie Ottomańskiem, opłacając tylko taksę cudzoziemców (haracz), cieszyli się pod opieką swych rabinów swobodą zupełną, reprezentowani wobec Porty przez dostojnika politycznego *Kahija* i przez wielkiego rabina. Gminy żydowskie były rozsiane po całej przestrzeni państwa, ale w Egipcie sułtan Selim zniósł stanowisko Nagida, które istniało od czasu Majmonidesa. — Konstantynopol posiadał 44 synagogi, z których każda miała swój zarząd i inne obrzędy odrębne, gdyż jedni żydzi mówili po grecku, inni po hiszpańsku, a wszystkich było

30,000. — Salonika była, jak dzisiaj, miastem na pół żydowskiem, a żywioł hiszpański przeważał. Co się zaś tyczy Żydów w Jerozolimie, osiedlonych tutaj od 3 wieków, to zdobyli oni smutną sławę próżniaków burzliwych i zabobonnych, żyjących tylko z jałmużny współwyznawców zachodnich.

Marranowie portugalscy, wskutek najcięższych prześladowań, emigrowali, za Filipa II, do Amsterdamu, gdzie w r. 1619 dano im zupełną swobodę religijną. Z czasem ta stolica Holandyi stała się nową Jerozolimą dla Żydów, którzy, prowadząc na wielką skalę handel morski, doszli tu do bogactwa nadzwyczajnego. Gdy jednakże Marrani, nosząc dość długo maskę katolicyzmu, nie mogli otrząsnąć się całkowicie z pod jego wpływu, rabini ortodoksyjni, kopiując Inkwizycyą, od której tyle wycierpieli, gnębią współwyznawców swoich z całem barbarzyństwem fanatyzmu, a ofiarami tej zajadłości rabinicznej byli, między innymi, Uriel (Gabryel) da Costa i Baruch Spinoza, słynny filozof. Żydzi amsterdamscy wytworzyli dla Marranów portugalskich nową „małą Jerozolimę“ w Hamburgu, oraz nowe kolonie w Brazylii i w Pernambuku, w Surinam, w Gujannie, a wreszcie, wskutek zabiegów osobistych niezmordowanego rabina w Amsterdamie, *Manasse ben Izrael*, naiwnego mesyanisty i autora „Nadziei Izraela”, Cromwel otworzył Żydom Londyn w r. 1664, zamknięty dla nich od czasu Edwarda I. Żydzi niemieccy XVI i XVII w., bardzo ograniczeni w swych prawach i ustawicznie prześladowani, pogrążeni byli w ciemnocie najzupełniejszej. Ich literatura w narzeczu niemiecko-żydowskiem ograniczała się do przekładów i komentarzów. Jakkolwiek dawniejsze nawracanie przymusowe i rzezie na wielką skalą już znikły, to jednakże procesów o świętokradztwa, mord rytualny i t. p. było poddostatkiem. W r. 1510 spalono w Marchii Brandenburskiej 38 Żydów, oskarżonych o przebicie hostyi, a w 60 lat później wypędzono

wszystkich Żydów z Brandenburga wskutek podejrzenia, że otruł elektora jego lekarz żydowski. Takie same historye działy się i w innych krajach niemieckich, które Żydów całkowicie wyodrębniały, narzucając im różne ograniczenia. Za Leopolda I Żydzi byli wypędzieni z Wiednia z powodu oskarżeń o zbrodnie najrozmaitsze, a *ghetto*, przekształcane znpełnie. stało się jedną z najpiękniejszych dzielnic miasta pod nazwą Leopoldstadtu, gdzie synagogi i szkoły żydowskie przebudowano na kościoły. Nie lepiej działo się na Węgrzech, a w XVIII w. nastąpiło masowe wypędzanie Żydów z Czech i Morawii z rozkazu Maryi Teressy (1745) za, jakoby, tajemne porozumiewanie się rabina Jonatana Eibenschütza z armią francuską.

W którym wieku przybyli Żydzi do Polski? Świeżo wyszła (1903) „z teki pozgonnej" rozprawka pt. „Początki religii żydowskiej w Polsce", napisana przez dr. M. Gumplowicza, który tak rozpoczyna swą pracę: „Dzieje Żydów polskich są bezwątpienia jedną z najmniej zbadanych części naszej historyi krajowej. Pomimo pracowitych studyów Sternberga, Kraushara i Nussbauma, nie ma ani jednej krytycznej historyi Żydów w Polsce. Wszystkie te prace są właściwie tylko obrobieniem i uzupełnieniem rozprawy Czackiego „O Żydach", która jednak, pomimo wielkiej sumienności autora, zupełnie nie odpowiada wymogom nowoczesnej krytyki historycznej. Z tem wszystkiem jest ona do dziś dnia źródłem ogólnie panujących poglądów na historyę Żydów w Polsce". Po takim wstępie autor usiłuje unicestwić „panującą ogólnie bajkę, iż Żydzi przyszli z Niemiec i dopiero w XII lub XIII w."— Wobec słów powyższych sądzićby można, że autor „odkrywa Amerykę".—Tymczasem już Naruszewicz twierdzi, że Żydzi w Polsce istnieli „od niepamiętnych czasów" t. j. od końca VIII w.; następnie Lelewel, a za nim Szajnocha utrzymują, że już w IX

w. Żydzi przybyli do Polski z Czech i Węgier i trudnili się tu handlem niewolników.

W r. 1865 A. Kraushar w swej „Historyi Żydów w Polsce" wykazuje, że „pobyt Żydów w Słowiańszczyźnie Zachodniej sięga pierwszych czasów wyłonienia się narodowości polskiej z pośród pobratymczych słowiańskich plemion", a podług hist. Maciejowskiego (Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie" —1878) „jeżeli nie w VIII w. to niezawodnie o wiek później znaleźli się Żydzi w Polsce". Jeżeli zaś wydawało się również Gumplowiczowi, że odkrył świat przed nim nieznany, wywodząc Żydów polskich od Chazarów — to także był w błędzie, bo pomijając nawet Czackiego, który już wie o żydowskiem państwie Chazarów nad Wołgą i Al. Kraushara, który się o nich rozpisuje, spotykamy w książce Sternberga p. t. „*Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und den Jagiellonen* (Lipsk 1878), taki ustęp w rozdziale II: „Przypuszczenie, że Żydzi wywędrowali z kraju Chazarów do prowincyj polskich i ruskich spoczywa na źródłach *niezawodnych, die den neuen Forschungen zu Grunde liegen.* Otóż podług Sternberga Żydzi chazarscy przybyli do Polski już pod koniec VIII w., czego właśnie Gumplowicz dowieść się stara, jako rzeczy przedtem nieznanej. — Jeżelić już Strabo pisał, że nie ma zakątka w swiecie, w którymby Żydów nie było, to dlaczego nie mieli być już w VIII w. w Lechii, w której znajdowali materyał wyborny do handlu niewolnikami. Nie przeszkadza to jednak, że główne fale Żydów płynęły do Polski wówczas, gdy Żydzi, prześladowani sromotnie podczas wojen krzyżowych i później, szukali przytułku i opieki na polskiej ziemi, gościnnej i tolerancyjnej. — Ale właśnie celem głównym rozprawki M. Gumplowicza zdaje się być zakwestyonowanie owej gościnności i tolerancyi Polaków, albowiem autor wyraża się o niej z przekąsem, usiłując obalić także i drugą „bajkę", że

„kiedy w całej Europie prześladowano Żydów, Polska *wrzekomo* była dla nich zawsze krajem obiecanym". Rajem nie była dla Żydów nawet Palestyna, więc tem więcej nie była nim Polska, pomimo, że ją sami Żydzi tak nazywali. Musiało jednak Żydom być dobrze w Polsce, skoro ani ich ztamtąd wypędzano, ani sami nigdy z niej uciekać nie zamierzali, jak to było we wszystkich innych państwach europejskich.

Z uwagi na ową „rzekomość" naszej gościnności tolerancyjnej, zaznaczonej w rozprawie M. Gumplowicza, przedstawimy kilka opinij historyków niemieckich i polskich pochodzenia żydowskiego o stanie Żydów w Polsce przedrozbiorowej. Dr. J. Perles, Żyd niemiecki, daleki od wszelkiej miłości dla Polaków, tak pisze w swej *Geschichte der Juden in Posen* (1864): „Starołacińskie przysłowie mówi: Polska jest niebem dla szlachty, czyścem dla mieszczan, piekłem dla chłopów, a rajem dla Żydów (*Paradisus Judaeorum*). Rabi Meisterlin twierdzi, że Żydzi, uważając Polskę za swe schronisko, czuli się w niej zabezpieczeni przeciwko wszelkim napaściom wrogim... Królowie polscy *im Ganzen und Grossen*, a poczęści także dostojnicy koronni i szlachta byli dla Żydów życzliwie usposobieni. Przywilej, którym obdarzył Żydów wielkopolskich Bolesław Pobożny, książę kaliski i który był po nim przez wielu królów polskich odnawiany, stanowi klejnot prawdziwy w prawodawstwie średniowiecznem, a świadczy o nadzwyczajnej tolerancyi i o swobodzie owych czasów". — Dr. Ludwik Gumplowicz, rozebrawszy w swej książce p. t. „Prawodawstwo polskie względem Żydów" (1867) statut Kazimierza W-go, tak pisał: „Ustawy te Kazimierza W-go są podziwu godne. Nigdzie w całej Europie, ani w XIV-m, ani w późniejszych wiekach nie znajdujemy ustaw tchnących taką tolerancyą i wolnomyślnością względem Żydów; nigdzie w średnich wiekach rządy nie uje-

ły tak silnie tej kwestyi żydowskiej ze stanowiska państwowego i narodowego; nigdzie wtedy nie wystąpiła tradycya zlania Żydów z narodem w jednę całość, tak jak to występuje w tych ustawach Kazimierza W-go."

Władysław Jagiełło, okazując, jako neofita, większą uległość Kościołowi, wprowadził, zgodnie z wymaganiami soboru bazylejskiego, pewne ograniczenia swobód żydowskich, ale już Kazimierz Jagielończyk, znosząc wszystkie te ograniczenia kanoniczne, rozszerzył jeszcze przywileje Żydów, „żeby pod szczęśliwem panowaniem jego pocieszeni zostali". „Nowy ten statut — pisze Al. Kraushar— nie tylko, że im dozwalał swobodnie prowadzić handel i podróżować po całym obszarze państwa, z wyraźnem zastrzeżeniem, żeby ceł większych nie płacili... ale, między innemi zwolnieniami, uchylał zakaz synodalny, by Żydzi nie mieli żadnych z chrześcijaninami stosunków i do wspólnych nie uczęszczali kąpieli. Inne artykuły zabraniają chrześcijanom pozywać Żydów przed sądy duchowne, a w razie pozwania, mógł się Żyd od niego uchylić. Zabronił Statut oskarżać Żydów o używanie krwi chrześcijańskiej do obrządków religijnych i bezczeszczenie hostyj... Bezpieczeństwo życia i własności Żydów nowy statut utrzymał w swej mocy, a przyznał również Żydom własne sądownictwo. Do spraw gardłowych między Żydami lub Żydami a Chrześcianami zwykłe sądy mieszać się nie powinny były, „lecz sam tylko Wojewoda wspólnie z Żydami". — „Zygmunt I, który nie był katolikiem zaślepionym— pisze H. Sternberg,—okazywał przez całe panowanie swoje wielką tolerancyą względem innowierców... Polska była *Zufluchtsstätte* dla Żydów prześladowanych w Czechach, którzy stali się uczestnikami tych samych swobód, jakie mieli zagwarantowany ich współwyznawcy polscy.. O nadzwyczajnej swobodzie Żydów w tej epoce świadczą wymownie dal-

sze słowa Sternberga: „Żydzi zamieszkali na Litwie cieszyli się wyjątkową troskliwością króla. Zygmunt pozwolił im wybrać najstarszego, któryby bronił wszystkich spraw Żydów litewskich przed królem. Nosił on tytuł Gaona i wszyscy Żydzi musieli mu być posłuszni. Pierwszym, który zajął to stanowisko, był *Michał* z Brześcia"... Nie dość na tem. „Spory religijne, wskutek których powstały nowe nauki w Polsce, *ośmieliły Żydów do nawracania na judaizm*, a ich usiłowania nie były bezpłodne. Roczniki świadczą, że przechodzenia Chrześcian na judaizm były bardzo liczne", co rzeczywiście zaznacza M. Bielski, mówiąc: „nie mało chrześcian u nas na żydowską wiarę zwiedli i onych *poobrzezowali*". Czy wobec tego można się dziwić, że duchowieństwo „paraliżowało niejednokrotnie tolerancyę królów względem Żydów?"...—„Zygmunt August—pisze H. Nussbaum, był *przychylnie* usposobiony... Całe jego panowanie nacechowane było *sprawiedliwością i humanizmem* względem Żydów. W *Geschichte der Juden in Lemberg*, napisanej przez rabina dr. Caro, czytamy, że Stefan Batory zaraz po koronacyi *potwierdził przywileje* różnych nacyj we Lwowie i zwrócił *słowa łaskawe* do Żydów państwa. Uniwersałem z dnia 5 lipca r. 1576 *wziął Żydów w obronę* przeciw oskarżeniu, że dla krwi mordują dzieci chrześciańskie". „Podobnie jak Stefan Batory — pisze H. Nussbaum—tak też i Zygmunt III, jednym z pierwszym dekretów po wstąpieniu na tron bierze w opiekę Żydów"..., „a w dwa tygodnie później potwierdza Żydom w Warszawie przywilej główny. Wę wstępie do tego przywileju nie ma już mowy o Żydach Wielkięj i Małej Polski, ale tylko poprostu o Żydach „królestwa naszego", pod którem wyrażeniem objęci są niewątpliwie Żydzi na Rusi i Litwie mieszkający. Tak więc coraz dalej rozszerzał s ę obręb prawomocności owego głównego przywileju". „Jedno tylko—podług H. Nussbauma—po-

stanowienie, na szkodę Żydów wydane, cechuje arcykościelny umysł Zygmunta III, rozporządził bowiem, żeby dla budowy Synagogi musieli zyskiwać pozwolenie duchowieństwa". Dlaczego jednak H. Nussbaum, biorąc tę wiadomość z Czackiego, nie zamieszcza stojącej obok innej wiadomości na korzyść Żydów, a mianowicie: „Zaczęto częściej dawać pozwolenia na drukowanie książek"? A bo Czacki, pisząc te słowa, dodaje: „zapewne ich nie czytano, gdyż w nich się znajdują *łajania i najgrawania chrześcijanom*". Otóż ta właśnie swoboda używania wyłącznie żargonu lub hebrajszczyzny w stosunkach między Żydami i w ich literaturze, częstokroć agitacyjnej, była prawdziwem przekleństwem dla obu stron, wyodrębniała bowiem Żydów w narodzie i uchylała ich piśmienniczą, a niekiedy wrogą działalność, od wszelkiej kontroli ogółu. Ten żargon obmierzły był istnym rakiem, stanowił bowiem największą przeszkodę w uspołecznianiu się Żydów, karmionych literaturą zabójczą. Oto co pisze W. A. Maciejowski: „Żydzi wszystko, o czem pisali, naciągali na Talmud, a Talmudu nikt ze Sławian nie rozumiał i nie rozumie, albowiem na żadne narzecze słowiańskie *nie chcieli Żydzi mieć go przełożonym*, a Polacy, Rusini i Litwini nie brali się wcale do hebrajszczyzny. Wprawdzie starał się o to około r. 1825 ks. Chiarini, profesor teologii w uniwersytecie Aleksandryjsko-Warszawskim, ale *znalazł przeszkodę w wykonaniu zamiaru*, którą mu uczeni Hasydyci, a na ich czele Abraham Stern, członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk stawiając, udawadniali przez to, że *nie życzą sobie*, *ażeby ducha jego Słowianie poznawszy*, *własne sobie o księdze tej utworzyli zdanie.*"

„Władysław IV—pisze H. Nussbaum—potwierdził główny przywilej dla Żydów, a w kilka dni *później* (1633 r.) wydał Żydom reskrypt, potwierdzający wszelkie ich dawne przywileje i wolności,

tudzież *zapewniający im wiele praw nowych*". Że podczas buntów kozackich krew żydowska bujnie się lała, to naprzód ulegli temuż losowi i Polacy, a potem była to kara za winy własne. „Żydzi — pisze Nussbaum—tłumnie osiedli na Ukrainie i w Małorosyi, *aby się wzbogacić* i *odegrać rolę panów nad tymi paryasami*. Żydzi udzielali rady dziedzicom kolonij, jak kozaków najbardziej *uciskać, poniżać i wyzyskiwać*, Żydzi przywłaszczali sobie nad kozakami władzę sądownictwa i doradzali im w kościelnych sprawach".... „a ile razy ksiądz chciał dopełnić aktu chrztu, albo ślubu, musiał od Żydów, za okupem, klucza się dopraszać"... „Nic dziwnego, że niewolniczo traktowani kozacy jeszcze więcej nienawidzili Żydów, z którymi żyli w ciągłej styczności, niż nieprzyjazną szlachtę i wrogie duchowieństwo". A śród tych rzezi straszliwych „jedyne schronienie znaleźli Żydzi, uciekający przed niebezpieczeństwem, pod skrzydłami księcia Jeremiego Wiśniowieckiego"... „W zbiorze modlitw żałobnych (*Seliches*), przepisanych na dzień 20 Siwana (rocznica pierwszej rzezi w Niemirowie), znajduje się jedna, niewiadomego autora, która się zaczyna rzewną strofą: O Polsko! ziemio królewska, *na której oddawna żyliśmy spokojnie i bez trosk*". Wskutek rzezi kozackich znaczna liczba Żydów szukała przystani bezpiecznej w innych krajach europejskich. „Im więcej atoli — pisze H. Nussbaum— ówcześni Żydzi polscy znajdowali gościnności u zagranicznych braci, tem *ujemniej* oddziaływali na rozwijający się tam judaizm, ciągnący do zespolenia się z ogólną oświatą". „I tak Żydzi, którzy nie przynieśli z Niemiec do *gościnnej* Polski *żadnych zasobów duchowych*; odpłacili się teraz Niemcom z lichwą, przynosząc im w dani *polsko-żydowskie zacofanie religijne i polsko-żydowski układ Talmudu*". Po tym strasznym „Potopie", jakiemu Polska uległa, „pierwszem zadaniem i gorącem pragnieniem Jana Kazimierza pisze Nussbaum—było zadane krajowi

przez wojnę klęski powetować i w tym właśnie celu nadawał różne przywileje różnym stanom. *Pięknym* pod tym względem jest wstęp do przywileju, wydanego przezeń Żydom krakowskim na wolność handlu wszelkiemi towarami". A po Kazimierzu „król Jan III znany jest z *dobrodziejstw*, świadczonych Żydów". Dopiero za panowania Sasów Żydzi nie mieli powodów do radości, Polska bowiem była już w upadku najzupełniejszym, a „władza paraliżem dotknięta nie była w stanie pamiętać o uciśnionych". „Stan Żydów w w. XVIII—pisze Wł. Smoleński — nie budził zazdrości, ale nie była z nimi szczęśliwa i Polska. Rozpoili oni i zubożyli do reszty ludność kmiecą, uszczuplali ją przez werbownictwo i zatruwanie trunkami, nawieźli do kraju fałszywej monety, co nie pozostało bez wpływu na stosunki ekonomiczne, słowem zgubnie oddziaływali na główne dźwignie krajowego bogactwa, rolnictwo i handel"... „Nie myśląc o zasymilowaniu Żydów z resztą ludności, rząd polski nie był względem nich intolerancyjnym; owszem, gwarantując im samorząd i nietykalność w sferze religijno-moralnej, sam po części wytworzył ten wysoki i wszechstronnie rozwinięty separatyzm żydowstwa, który stał się dla Polski potworną naroślą i rakiem, toczącym jej wnętrze". „Przyznać trzeba, pisze dalej tenże sam historyk, że wiek XVIII miał względem Żydów zamiary uczciwe, a choć ich okoliczności urzeczywistnić nie dały, to jednak samo postawienie sprawy żydowskiej, i z najczystszych pobudek podjęte w tym względzie usiłowania, piękne powinny zająć miejsce w księdze dziejów wielkiego Sejmu"... A czy Żydzi pragnęli reformy, czy dążyli do jej urzeczywistnienia?. Oto odpowiedź na to pytanie w gruntownej i źródłowej pracy Smoleńskiego: „Że Żydzi na reformę poglądając z trwogą, *nie chcieli się* zbliżyć do reszty ludności krajowej i zrobić ofiary ze starych nawyknień swoich i nikczemnych przesądów, można się

o tem przekonać z ich robót pokątnych, przypadających na dobę wielkiego sejmu"... „Żydzi domagali się praw obywatelstwa, nabywania domów i gruntów po miastach; lecz chcieli mieć przy tem własną autonomię, oddzielne sądy, a więc i dawny ustrój Kahałów". To naturalne, skoro, dzięki naszej „wrzekomej" gościnności i tolerancyi, „Żydzi stanowili u nas od wieków *corpus in corpore*, *status in statu*". Nic też dziwnego, że, podług słów rabina dr. Caro, „Żydzi przyjęli podział Polski jako swą klęskę narodową, pamiętali bowiem o dobrodziejstwach swych królów polskich".

Z powyższych cytat przekonać się łatwo, że królowie polscy byli wogóle bardzo przyjaźni dla Żydów i szczerze się nimi opiekowali. A synody duchowne? A sejmy?. Oto co pisze Ludwik Gumplowicz: „Nie dziwimy się wcale konstytucyom synodolnym, które wręcz przeciwną (dla Żydów) miały „tendencyę", gdyż „były one płodem swego czasu", to znaczy, że duchowieństwo katolickie, jak wszędzie, tak i w Polsce miało przedewszystkiem na pieczy Kościół, choć, przyznać trzeba, było bardziej tolerancyjne, niż gdzieindziej, nie brakło bowiem w Polsce dostojników Kościoła, którzy brali Żydów w opiekę przed wybrykami pospólstwa. Co się zaś tyczy sejmów, to te, pisze L. Gumplowicz, „obierały złotą drogę pośrednią"... „W tych uchwałach sejmowych uderza nas ów prosty, zdrowy rozum i praktyczny zmysł szlachty: nie ma tu żadnego fanatyzmu przeciw Żydom, nie ma wyrzekań żadnych przeciw ich wierze, ani uciekania się pod płaszczyk gorliwości religijnej, aby usprawiedliwić kroki swe przeciw Żydom". Że pisarze żydowscy pochodzenia polskiego oddają Polsce sprawiedliwość za jej tolerancyę względem Żydów, to nic dziwnego; ale żeby śród Żydów niemieckich, którzy obecnie są najzajadlejszymi hakatystami, znalazł się pisarz, wysławiający Polskę za jej uczucia humanitarne, to już curio-

sum, które warto przytoczyć. Świeżo wyszedł z pod prasy pierwszy zeszyt książki niemieckiej p. t. *Etwas ueber den Stand der Cultur bei den Juden im XVI Jahrhuudert.* Autor tej książki, S. Spinner, Żyd wiedeński, biorąc w niej obronę Żydów polskich przed lekceważeniem i pogardą Żydów niemieckich, tak rozpoczyna swą pracę: „Już bardzo wcześnie, bo w VIII i IX w., znaleźli Żydzi na niwach Lechii schronisko gościnne, albowiem naród polski, pełen wybitnych humanitarnych cnót narodowych, wierny swej skłonności naturalnej do swobody i tolerancyi, idąc za wrodzonym popędem swych porywów serca, *dał Żydom nową ojczyznę i dłoń opiekuńczą*. Gdy w krajach zachodnich burze fanatyzmu ciemnego, szalejąc przeciw ludziom innych przekonań, wypędzały ich z ojczyzny własnej, pozbawiając ich mienia, a nawet i życia, *Żydzi mieszkali na ziemi polskiej przez wieki w ciszy i spokoju.* Gdy na zachodzie rozpętały się orgie nienawiści religijnej i tłumy ciemne sprawiały rzeź ludzi, a potoki krwi ofiar niewinnych wzywały niebios, *królowie polscy i szlachta nie tylko zabezpieczyli Żydom opiekę przeciwko prześladowaniom, lecz także wolność i prawa ludzkie.* Wprawdzie i tam trafiali się, zwłaszcza też później, „hecarze", którzy szerzyli nienawiść religijną i którym chętny posłuch dawało pospólstwo miejskie, złożone wówczas po większej części z *przybyszów niemieckich*, ale ta zaraza, szerzona za pośrednictwem literatury przez przybyszów niemieckich i przez specyalnych apostołów, *nie mogła, będąc zielskiem obcem, zapuścić korzeni na gruncie polskim, jako sprzeczna z zasadniczym charakterem narodu polskiego zarówno w klasach wyższych, jakoteż i w ludzie, nie zepsutym kulturą fałszywą*". Sądzimy, że te wszystkie cytaty, zaczerpnięte z dzieł Żydów niemieckich i polskich, stwierdzają wymownie tolerancyę Polaków względem Żydów, nie „rzekomą", jak chce M. Gumplowicz, ale rzeczywistą, stwierdzoną faktami histo-

rycznemi. Ostatnim i to najwymowniejszym objawem tej tolerancyi, tego idealizmu narodowego, był r. 1861, t. j. owo równouprawnienie Żydów polskich, które, zgodnie z pragnieniami ogółu, przeprowadził margrabia Wielopolski.

A teraz powiedzmy słów kilka o ustroju wewnętrznym gmin żydowskich w Polsce i o ich oświacie. Żydzi stanowili zupełnie samodzielną klasę obywatelów, mającą swoje własne organy zarządu. Za jednostkę samorządu była uważana gmina z rabinem, z sędziami duchownymi (*dajan*) i starszymi na czele (kahał). Gmina taka stanowiła jak gdyby oddzielne miasto żydowskie wewnątrz miasta chrześcijańskiego, pomimo, że w miastach polskich i litewskich, z nielicznemi wyjątkami, Żydzi mieszkali nie w oddzielnych kwartałach, jak w Niemczech, lecz razem z ludnością chrześcijańską. Królowie przyznali rabinom pełnomocnictwo bardzo szerokie. Wszystkie sprawy majątkowe, małżeńskie i religijne były rozstrzygane przez sąd duchowny, złożony z rabina i jego pomocników, czyli sędziów („dajanów"). „Starsi," t. j. członkowie zarządu gminnego czyli kahału, wprowadzali w wykonanie wyroki sądu duchownego, niekiedy z pomocą miejscowych władz cywilnych. Z występnymi członkami gminy lub opornymi starszyźnie mieli prawo postępować według własnego uznania: wypędzać ich, a nawet i karać śmiercią. Sąd rabiniczny kierował się wczynnościach swoich prawami biblijnemi, a raczej talmudycznemi, w razie apelacyi od wyroku danego sądu, sprawa była oddawana pod rozstrzygnięcie bądź sądowi innej gminy, bardziej kompetentnemu, bądź też peryodycznym *zjazdom rabinów* i starszych, stanowiącym rodzaj wyższych instancyj sądowych. Do końca w. XVI takie zjazdy odbywały się w porze wielkich jarmarków, zwłaszcza w Lublinie. Tu, już za Zygmunta I, zbierali się „doktorowie żydowscy" t. j. rabini, i rozstrzygali sprawy cywilne „według

prawa własnego". W 2 połowie XVI w. jarmarczne zjazdy rabinów i starszyzny w Lublinie stawały się coraz częstsze i wkrótce doprowadziły do wytworzenia prawidłowych *synodów* (*waad*), w których uczestniczyli przedstawiciele głównych gmin żydowskich z całej Polski. *Była* to—pisze H. Nussbaum— nieistniejąca dotąd, pod taką formą, w historyi Żydów instytucya, nadająca gminom żydowskim w Polsce jedność, ścisłość, siłę, a tem samem powagę wewnątrz i na zewnątrz. Działalność synodów, ogarniających Wielkopolskę, Małopolskę i Ruś, rozszerzając się ciągle, przechodziła ze sfery sądowej w administracyjną i prawodawczą, a później przystąpiła do związku Litwa, wskutek czego ta instytucya potężna nosiła miano „Synodów 4 ziemstw" (*waad arba aroces*). W gminach, oprócz szkół niższych, zwanych *chederami*, istniały i *szkoły talmudyczne* pod kierunkiem rabinów miejscowych. Jedna z takich szkół, założona w Lublinie na mocy dekretu królewskiego, nosiła nazwę urzędową „gimnazyum", a jej naczelnik posiadał miano „rektora". Że zaś nadrabin lwowski, Salomon, otrzymał prawo zakładania szkół wszędzie (1571), więc powstały i seminarya talmudyczne pod nazwą „jeszywy" w Krakowie, Poznaniu, Ostrogu i innych miastach, które posiadały rabinów, głośnych z nauki talmudycznej. Rozwinęło się też w Polsce bardzo wcześnie drukowanie ksiąg żydowskich. Już w r. 1530 odbito w Krakowie Pięcioksiąg w oryginale, a w r. 1578 Stefan Batory dał żydowi Kalmanowi przywilej na drukowanie ksiąg żydowskich w Lublinie, gdzie też później, podobnie jak i w Krakowie, wypuszczano w świat mnóstwo ksiąg żydowskich treści najrozmaitszej. „Ta, przyznana Żydom—pisze Dubnow—autonomia gminna, była przyczyną, że cała umysłowa działalność Żydów zogniskowała się *prawie wyłącznie w talmudyzmie*", ku niewysławionej krzywdzie obu stron. Żydowski samorząd w Polsce podniósł powa-

gę rabina, jako znawcy prawa talmudycznego, które owładnęło całkowicie umysłem polskich Izraelitów, panując wszechwładnie w synagogach, jeszywach i chederach. A dodać potrzeba, że od połowy XVI w. przy wykładzie Talmudu w Polsce panowała wyłącznie przeniesiona z Czech metoda *pilpul*, dążąca do zupełnego zidyocenia uczniów, t. j. do przekształcenia ich w mężów „*uczonych*"! Cytowany przez Dubnowa kronikarz żydowski *Natan Hannower*, z pierwszej połowy XVII w., opisując stan ówczesny szkół żydowskich w Polsce, podaje, że „nie było prawie ani jednego domu żydowskiego na całej ziemi polskiej, w którymby sam gospodarz, bądź też syn jego, lub zięć, lub stołujący się w tym domu „jeszybotysta" nie był *uczonym*, a często *wszyscy* byli *uczeni* w całym domu. Oto dlaczego w każdej gminie było mnóstwo *uczonych*, którzy nosili tytuł *marenu* lub *chawer*, a najwyższym uczonym był *rosz-jeszywa* t. j. naczelnik jeszywy". A jaka to była „uczoność" tych nieszczęsnych, bezgranicznie ciemnych męczenników Talmudu! Po za nauką rabiniczną nie wiedzieli o bożym świecie, gdyż ta nauka „nie cierpiała żadnej innej władzy obok siebie, a nauki świeckie i filozofia były wyklęte". Józef Delmedigo, zwiedzając Polskę i Litwę około r. 1620, „był zdumiony obojętnością, a nawet stosunkiem wrogim Żydów tamtejszych do nauk świeckich". Nic też dziwnego, że Żydzi polscy i litewscy, uchodzący w całym świecie za najzacofańszych talmudystów i w dodatku używający nie języka kraju, w którym żyli, jeno żargonu niemieckiego, musieli być zawsze bardzo dalecy od wszelkiego uspołecznienia, od wszelkiej asymilacyi z narodem. Że ten obskurantyzm talmudyczny, potężniejąc nieustannie, zwłaszcza śród klęsk krajowych, musiał być gruntem rodzajnym dla mesyanizmu fałszywego, dla kabalistyki ogłupiającej i dla różnych sekt fanatycznych, to już jest bardzo naturalne. Nie należy do zadań tej książki opisywanie

działalności sabateistów, frankistów, chasydów, misnagdów i t. d., wszelako zaznaczyć musimy, że najstraszniejszą zarazą był wylęgły w połowie XVIII w. a, podług H. Nussbauma, do dziś dnia w żydowstwie polskim rej wodzący *chasyIyzm*, t. j. „nowa potęga kabalistyczna, która, mniej zaprzątnięta kwestyą mesyaniczną, uprawia kult szarlataneryi i cudotwórczości, przemawiający do usposobienia ludzi upadłych nizko materyalnie i umysłowo".

Ten rzut oka na stan Żydów w Polsce zakończymy wymowną charakterystyką, napisaną przez Żyda francuskiego, Reinacha, który tak mówi: „Ani oświata, ani moralność Żydów polskich nie stała, niestety, na wyżynie ich pomyślności materyalnej. Wszystko składało się na to, żeby przeszkodzić powstaniu śród nich cywilizacyi wyższej: skład pierwotny ludności żydowskiej, już upodlonej, w chwili wejścia do kraju, uciskiem wiekowym; odosobnienie, w którem ich podtrzymywał i język i stan obyczajów egzotycznych: brak krajowego mieszczaństwa, które mogłoby było wygładzić Żydów i, przez współzawodnictwo ekonomiczne, *okiełznać ich chciwość*; nakoniec położenie dziwaczne śród szlachty dumnej i niewolników ciemnych, nieokrzesanych, skazywało Izraelitów na okupywanie życzliwości pierwszych i wyzyskiwanie drugich. Działalność umysłowa Żydów streszczała się wyłącznie w nauce Talmudu *tak zrozumianej*, że stała się ona *zarodkiem wielkich nadużyć*"... „Zestawiania najdziwaczniejsze, rozróżniania najsubtelniejsze, wnioski najbardziej paradoksalne uchodziły tutaj za gienialność, byleby rozprawiacz znalazł coś nowego, t. j. rozwiązanie trudności prawnej, wymyślonej, lub obciążenie pomysłowe kodeksu rytualnego, który był już i tak przeciążony. Wymysły rabinów polskich odznaczały się taką surowością krańcową, że przechodziły co chwila *w zabobon wprost dziecinny*. Treść i forma argumentacyi były jednakowo *przewrotne*; język był żargonem potwornym,

zeszpeconym „kontorsyami śmiesznemi;" duch stracił swe przymioty najcenniejsze: *prawość i prostotę; moralność poświęcano zamiłowaniu chytrości*, które połączone z miłością zysku prowadzi łatwo do podwójnego zwyrodnienia; nakoniec religia sama *znikła* pod stosem glos bezdusznych, które nie dopuszczają do uczuć naiwnych, do zdrowego a posilnego czytania Biblii". Obraz, jak widzimy, nie wesoły, ale, niestety, prawdziwy.

W Rosyi miano zawsze wstręt do Żydów, połączony z trwogą zabobonną i dlatego nie byli tam cierpiani. Obawiano się Żydów—pisze Dubnow—jak czarnoksiężników i gubicielów, a opinia zabobonna przypisywała im wszystkie zbrodnie możliwe. Gerasimowicz, poseł W-go Księcia Moskiewskiego Wasila Iwanowicza, powiedział w Rzymie r. 1526: „My Rosyanie mamy wstręt do Żydów i nie pozwolimy im wkraczać do Rosyi". Na pośrednictwo Zygmunta Augusta w kwestyi pozwolenia Żydom na handel w Rosyi Iwan IV Groźny odpowiedział: „Ci ludzie przynosili do nas truciznę cielesną i duchową: sprzedawali u nas zioła zabijające i bezcześcili Chrystusa, więc nie chcę nawet słyszeć o nich". Gdy w r. 1563 wojska moskiewskie zdobyły Połock, cesarz kazał ochrzcić wszystkich Żydów na prawosławie, a opornych potopić w Dźwinie. Dopiero po rozbiorze Polski największa liczba Żydów dostała się Rosyi i Austryi.

XI.

Poezya.—Kodeksy halachiczne.—Moralistyka.—Dziejopisarstwo.—Podróże.

Początki właściwej liturgii u Żydów—pisze dr. A. Salzbach—są związane z drugą świątynią. Wspól-

ny porządek modlitw do służby bożej w synagodze ustanowiło zgromadzanie „wielkich mężów synagogi", zorganizowane pod kierunkiem Ezdrasza, po powrocie z niewoli babilońskiej. W tym modlitewniku liturgicznym pierwsze miejsce zajmują znane nam *Szema* i *Szemone Ezre*, będące modlitwami porannemi *(Szaharith)*. Były też modlitwy: przedwieczorne *(Mincha)*, wieczorne *(Maarib)* „dodatkowe" *(Mussaf)* przy ofiarach specyalnych i „końcowe" *(Neilah)* w dniu sądnym. Gdy jednakże wytworzony w IV i V w. modlitewnik przestał wystarczać, już w VII w. zjawili się poeci religijni, zwani *Pajtanim* (od greckiego Ποιῆται = poeci), których utwory, zwane *Piutim*, wchodziły częściowo do modlitewników liturgicznych. Obok „piutim" rozwinęły się także modlitwy pokutne *(Selichoth)*. O ile pierwsze *(piut)* czerpały wątek z historyi i z Midraszu a należały do publicznej służby bożej podczas uroczystości, o tyle drugie, płynące z uczucia i z teraźniejszości *(Selicha)*, poświęcane były pokucie własnej i postom. Były wreszcie i pieśni żałosne, treny, *(Kinnoth)*, opiewające upadek Jerozolimy. Podług L. Dukesa we wszystkich „piutim" tkwią dwa żywioły: wewnętrzny i zewnętrzny, które tak się całkowicie przetopiły, że ich już rozdzielić niepodobna. Te dwa żywioły—to Talmud i kultura mauretańsko-hiszpańska. Do tych poezyj, które aż po koniec w. X obywały się całkiem bez metryki właściwej, wprowadzone zostały arabskie miary wierszowe, dzięki czemu rozwinęła się bujnie i rytmiczność i kunsztowna budowa strof. Zwłaszcza pisarze żydowsko-hiszpańscy doszli w tym kierunku do mistrzowstwa. Ogniwa pośrednie między poezyą religijną a świecką stanowią „Pieśni stołowe", tworzone wyłącznie dla sabbatów. Trzymane w tonie religijno-obyczajowym, wysławiały one nietylko święta i znaczenie sabbatu, ale także rozkosze używania sobotniego w duchu czynności religijnej. Lubo jeszcze w wie-

ku XVIII byli poeci piszący po hebrajsku, to jednak żadna poezya od końca w. XVI nie weszła do modlitewników. Podług Zunza, który jest największą powagą dla dziejów poezyi synagogalnej, istnieje wielka różnica pomiędzy poezyą hiszpańską a nie hiszpańską, w dziedzinie Piutu i Selichy. W obu kategoryach utworów poglądy i motywy narodowe są jednakowe, ale poeci żydowsko-hiszpańscy posiadali talent poetycki, który we Francyi, Niemczech i Grecyi zastępowała potrzeba służby synagogalnej. W Hiszpanii, zwłaszcza w dobie rozkwitu, poeci wkładali w twórczość poetycką najlepszą część swego ducha, byli przedewszystkiem poetami, gdy w innych krajach pisali tylko z potrzeby ogólnej, zmuszeni do tego swem powołaniem. Ci ostatni pisali wyłącznie poezye synagogalne, gdy śród poetów hiszpańsko-żydowskich byli i tacy, którzy tworzyli w języku hebrajskim i poezye światowe. Zwłaszcza Andaluzya z czarami swojej przyrody podniecała poetów żydowskich do opiewania w swoich utworach „wina, kobiety i śpiewu", a także do pisania przypowieści, makam, zagadek, sag, baśni i satyry. Poezya religijna w czasach pobiblijnych, czerpiąc swój pokarm wyłącznie z Pisma św., z Talmudu i Midraszów, była raczej wierszoróbstwem tylko, aniżeli poezyą natchnioną. Tacy poeci kuli swe wiersze w porządku głosek abecadła bądź z góry na dół bądź z dołu do góry, byle tylko wykazać jaknajwiększą kunsztowność mechaniczną.

Jednym z najpierwszych i najsławniejszych poetów liturgicznych był *Eleazar b. Kalir*, o którego życiu nic nie wiemy. Pochodził on prawdopodobnie z Azyi przedniej, a żył w. VIII lub w IX w. Oto co pisze o nim Zunz: Autor przeszło 200 utworów „piutycznych", prawodawca na tem polu poezyi, której formy nazywano później „kalirycznemi." Kalir czerpał treść do swych utworów z halachy i haggady, z dzieł starszych i młodszych, i obrabiał ją bądź

wyczerpująco, podług Pesikty, z zachowaniem nawet wyrażeń dosłownych, bądź też podług różnych miejsc haggady, a w obawie rozstrzygania pomiędzy tendencyami spornemi, łączył je nieraz. To też dr. Salzbach, podziwiając Kalira, że „przetkał w sposób cudowny poezye swoje Talmudem i haggadą", zarzuca mu, iż „często gubi się w ciemnościach, które są trudne do rozwiązania". Ponieważ jednak Kalir przewyższył mistrzowstwem języka wszystkich Peitanich, przeto utwory jego rozpowszechniały się szybko i weszły do wszystkich obrzędów. Dodać tu trzeba, że już u Kalira spotykamy wiersz akrostychowy, który stał się później modą powszechną. Znany nam gramatyk *Dunasz b. Labrat* (920—980) zmienił z gruntu poetykę nowo-hebrajską, wprowadzając do niej miary wiersza arabskiego i chroniąc sam język od zdziczenia przez poddanie go naukowym przepisom gramatycznym.

Do największych poetów żydowskich należał znany nam *Ibn Gabirol*. Muza, pisze Geiger, stała przy jego kołysce, niosąc mu dar pieśni, która jednak nie rozbrzmiewała wesołemi dźwiękami młodości, ale skargą żałosną. Dlaczego poeta prawie we wszystkich utworach swoich tchnie pesymizmem i goryczą, skarżąc się zawsze na świat i ludzi?

G. Karpeles twierdzi, że gdy ze skąpych i niedostatecznych wskazówek, które czerpiemy z własnych dzieł Gabirola lub też z późniejszych wiadomości, nie ujawnił się żaden powód szczególny do głębokich cierpień jego duszy, uwydatnionych w poezyi tego pisarza, przeto trzeba tylko przypuścić jedyny, miarodajny motyw psychologiczny, to jest tęsknotę do ideału, poczucie niedoskonałości i znikomości rzeczy ziemskich, jakiejś próżni życia, pełnego zawodów, jednem słowem *Weltschmerz* w znaczeniu najidealniejszem i najgłębszem. Nie błękitne oczy ukochanej—ciągnie Karpeles—były przedmiotem tych pieśni żałosnych; miłość Gabirola to Syon,

to współczucie dla cierpień ludu rozproszonego. I to być może, ale nam się zdaje, że owe cierpienia poety płynęły przeważnie z manii prześladowczej i z manii wielkości, która aż bucha z jego utworów, dyszących nienawiścią do ludzi i pychą. Przytoczymy zpośród wielu innych choć jedną próbkę w przekładzie naszym podług Geigera:

Czyż miałbym zawsze marnieć pośród głupców,
Nienawiść dla nich mając i *pogardę?!*
Nie rozumiejąc ni mych pism, ni mowy,
Wciąż *za obcego* uważać mię muszą.
A więc precz od nich—idź poszukać ludzi,
Którzy cię będą cenić jak człowieka!

To znaczy: idź szukać ludzi, którzy będą hołd składać twojej wielkości. Z powyższego widać, że Gabirol był pośród swych ziomków *zapoznanym*. I nic dziwnego! Przerastał on talentem i wiedzą swe otoczenie, które się ku wyżynom filozofa wznieść nie zdołało. Czy to jednak dostateczny powód do *pogardy i nienawiści*, zwłaszcza dla poety religijnego, który pieśniami swemi wzbogacił modlitewnik żydowski?.. Że weseli a krótkowzroczni przyjaciele poety, „wypróżniając flaszki”, woleliby posiadać go częściej w swoim gronie, niżeli patrzeć, jak, unikając towarzystwa, tonie w księgach, to jeszcze nie powód, aby tak pisać:

Czyż dlatego, że głupcom próżnostki są drogie.
Mam naukę porzucać lub gardzić jej blaskiem?..
Że *bezzębnych psów smycza* ściga mię, *szczekając*,
Mam dlatego swe usta zamknąć i umierać?

Widocznie po za twórczością religijną i filozoficzną sądzono było Gabirolowi, jako poecie, albo kwilić, albo pomstować, albo wysławiać samego siebie. Naprzód opłakuje swe sieroctwo wczesne, potem stratę przyjaciół możnych, a wreszcie brak uznania dla swej wielkości, którą stawia na wyży-

nach prawie niedościgłych, pomiatając wszystkimi dookoła. Oto dowód:

Duch mój za cenny, za szlachetny,
Żeby pożądał uciech ziemi.
Ona powabem nęci głupca,
Serce mu słabe otumani
I gdy go dzisiaj wywyższyła,
Jutro mu szybko grzbiet pokaże

Choć me na ziemi ciało mieszka,
Duch mój w obłokach tron swój dzierży.
Chcąc skarbów wyższych—nazbyt dumny,
By miał bogactwa, pragnąć złota
Nie proch łask ziemskich, ale tylko
Mądrość go łaską swą nagradza!

Wszelako gniew mój ogniem płonie,
Gdy cień chce równać się z cedrami,
Z rogami byka—ryjek mrówczy,
Gdy się za mędrców głupcy mają,
Gdy się pieśniami swemi chełpią,
Jakby z świętego wyszły zdroju.

Czyż się powinni chełpić czelnie
Pieśniami brudu, plam pełnemi,
Co jak pył lekki, miast się wznosić,
Muszą koniecznie tkwić w bagnisku?
Które, nim ujrzą światła dzienne,
Już w swoje wnętrze grób pochłania!

Dotychczas bardzo pięknie, ale posłuchajmy, co dalej:

Ma pieśń lśni wiecznie jasna, czysta,
Wasza przed blaskiem słońca znika;
Ma pieśń *czystego dzieckiem gniazda*
Wasze piśmidła—to bękarty!
Duch wasz z marnego wyszedł prochu,
Ze skrzyni pereł—moja dusza.

A więc pieśń moja *niezrównana,*
Po wszystkie czasy jaśnieć będzie i t. d

Czyż to jest „Weltschmerz w znaczeniu najidealniejszem i najgłębszem"? To już nawet nie świa-

domość swej siły, ujawniana nieraz przez wielkich poetów, ale poprostu pycha bezmierna, która, naturalnie, musiała być dla poety obfitem źródłem goryczy, zatruwającej duszę Gabirola. Trudno uwierzyć, że ten sam poeta w jednym ze swych wierszów religijnych tak pisze (w tłumaczeniu naszem podług przekładu prozą Munka):

Zapomnij o cierpieniach, ma duszo zgnębiona!
Dlaczego bóle ziemskie przejmują cię drżeniem?
Powłoka twoja wkrótce zstąpi do mogiły
I wszystko pójdzie w niepamięć.
Miej nadzieję, ma duszo, lecz niech myśl o śmierci
Budzi trwogę zbawienną, która cię ocali,
Gdy powrócisz do Stwórcy po nagrodę czynów.
Dla czego, duszo moja, *drżysz o sprawy ziemskie?*
Oddech zniknie i ciało martwe pozostanie!
Powracając ze świata do żywiołu swego,
Wszak z sobą nie zabierzesz nic *z tej próżnej chwały?!*
Lecieć będziesz pospiesznie, jako ptak do gniazda!
Ty, szlachetna, masz walczyć o rzeczy nietrwałe,
Gdzie wspaniałość królewska w nędzę się zamienia,
Gdzie to wszystko, co tobie zbawiennem się zdaje,
Jest zawsze tylko łukiem napiętym a groźnym?!
Co za cenne poczytasz—złudzeniem jest tylko,
Kłamstwem szczęście, co *płynie i znika bez śladu!*

Za perłę poetyckiej twórczości Gabirola uchodzi poemat filozoficzno-religijny p. t. *Keter Malkuth*, t. j. „Korona królewska". Jest to jednocześnie hymn religijny, rozmyślanie pobożne i streszczenie poetyckie kosmologii parypatetyczno-aleksandryjskiej, przypominające tu i owdzie „Źródło życia".

Cechą licznych poezyj Ibn Gabirola — pisze J. Bloch i E. Levy w swej francuskiej przeróbce Karpelesa — *c'est le mal de vivre*—to smutek i niepokój, którym go przejmują nędze świata, próżność i znikomość istnienia ludzkiego, oraz dążność ku ideałom nadziemskim w pogodnych krainach wieczności. Jego poematy, hymny, elegie, skargi, *jego pieśni smutku* i nadziei, są ujęte w formę mu-

zykalną, harmonijną, kwiecistą, która nie uciekając się do sztuczek poetów poprzednich i współczesnych, przejawia wdzięk naturalny i siłę. Synagoga hiszpańska przyjęła do swej liturgii przeszło 100 pieśni Gabirola.

Najznakomitszym poetą okresu hiszpańskiego i całej poezyi żydowskiej pobiblijnej był *Jehuda* b. Samuel Hallevi, znany nam jako filozof. Jest to mąż — pisze J. Abrahams — dla którego wyczerpano cały słownik pochwał i uwielbień; *„a man of magnetic attractivenes*, którego współcześni i potomni jednakowo kochali i podziwiali." Dr. D. Kaufman w swej monografii o Hallevim pisze: „Dawid użyczył mu swojego czaru, Jeremiasz — swych skarg, a Izajasz — swojego ognia. Złoto mowy świętej, przetopione w ogniu jego duszy poetycznej, stało się płynne i podatne do odtworzenia w formach szczerozłotych tego wszystkiego, co się przejawiło, jako obraz, duchowemu oku poety." Już jako młodzieniec zdobył sławę miejscową wierszopisarza; przy każdej sposobności uroczystej żądano jego poematów, pisał więc Hallewi ody i elegie ku uczczeniu wielkich mężów przeszłości, oraz panegiryki dla żyjących, a także erotyki, serenady, epigramaty, pełne smaku, wytworności i uczucia. „Miłosne piosenki Judy Hallewi— pisze Al. Kraushar—drgają życiem i tkliwością serdeczną. Błękit południowego nieba odzwierciadla się w swobodnych jego strofach, a bystre fale rzek hiszpańskich w potoku jędrnych myśli i wyrażeń." W drugim okresie swego życia Hallewi poświęcił się pracom poważniejszym, swojemu dziełu *Kozari* i medycynie, która dostarczała poecie środków do życia. Wreszcie, udawszy się w podróż do Jerozolimy, która w ostatnich latach życia poety pochłaniała wszystkie jego myśli i uczucia, napisał „Syonidy", które unieśmiertelniły swego twórcę. Religia i narodowość — oto dwa żywioły potężne, które zapładniały najsilniej muzę Hallewiego. „Jego poezya



treści religijnej – pisze A. Kraushar—były arcydziełem uczucia, smaku, harmonii i głębokości myśli, ale takich arcydzieł mnóstwo utworzyli poprzednicy Judy Hallewi, mniej nawet rozgłośnego imienia. Rzeczywista wielkość jego, jako poety, objawia się dopiero w utworach osnowy religijno-narodowej. Tam, gdzie z głębin swej natchnionej duszy wysnuwa treść do poematów, by grzmiącem i melodyjnem słowem wyśpiewać wielkość i upadek Syonu, gdzie jako prorok staje na ruinach starożytnych grodów i drżącemi rękoma przebiera po strunach rozszalałej lutni, tam poezya jego staje się epopeją, jest prawdziwą, serdeczną i natchnioną."

Czytelnicy nasi, wobec zachwytów tego rodzaju, nie wątpią zapewne, że wszystkie utwory Hallewiego, tak uwielbiane przez Żydów, istnieją w przekładzie polskim. Złudzenie! Pomimo troskliwych poszukiwań w bibliotece Synagogi warszawskiej, mówiąc nawiasem wcale bogatej, nie znaleźliśmy nie tylko przekładu utworów Hallewiego, ale nawet jednej antologii poetów hebrajskich w języku polskim. Celem poszukiwań naszych była chęć przytoczenia piękniejszych utworów poetyckich muzy nowo-hebrajskiej, przełożonych wprost z oryginału. Że zaś—przyznajemy to z całą szczerością - po przeczytaniu przekładów niemieckich S. Hellera, które uchodzą za wzorowe, tudzież równie dobrych przekładów prof. Sulzbacha, żaden z poematów nie rozgrzał nas, nie porwał, nie przykuł do siebie i nie zachęcił do przełożenia na język polski w szacie poetyckiej, więc też poprzestajemy na przytoczeniu jedynej Syonidy, jaką znaleźliśmy w artykule Al. Kraushara o Hallewim.

O grodzie świata, piękny w życia dobie,
W dalekim kraju usycham z żałości!..
Na orlich skrzydłach radbym biedz ku tobie
I dotknąć usty prochów twej wielkości.
Zdala od ciebie na krańcach Zachodu,
Rwę się w tęsknocie do świątyni Wschodu.

I ty Syonie, dziewico strapiona,
Radabyś wytchnąć u mojego łona.
Niczem mi skarby hiszpańskiego kraju,
Niczem oazy w arabskiej pustyni,
Niczem widziadła zaziemskiego raju,
Wobec rozwalin Dawidów świątyni.

Jeżeli szanowny Tłumacz chciał dać w tych dwu strofach, jak to sam wyraża, próbkę *„potęgi obrazowania i niewysłowionego czaru uczucia"*, to czytelnicy nasi zrozumieją łatwo, dlaczego żaden z wierszów Hallewiego nie podniecił nas i nie skłonił do tłómaczenia. Z tego nie wypływa bynajmniej, żebyśmy chcieli obniżać stanowisko Hallewiego w literaturze nowo-hebrajskiej. I owszem, o ile nam wolno wydawać sąd o tym pisarzu tylko na podstawie znajomości jego utworów z Hellera i Salzbacha, jest to niezaprzeczenie największy poeta żydowski, ale zdaje nam się, że wielkość jego, dla Żydów wyłącznie, zasadza się na czystym, jasnym, wolnym od skażeń i od sztucznej przesady języku hebrajskim, na formie gładkiej, potoczystej, na szczerości uczuć i na treści nawskroś narodowej, która była zawsze tak drogą Izraelitom. Ale te przymioty, naszem zdaniem, nie upoważniają bynajmniej do nadawania poematom Hallewiego stanowiska „owych *beznazwiskowych arcydzieł*, przekazywanych w spuściźnie wiekom *i narodom*, w których dusza czytelnika nie chce się autora domyśleć i woli pochodzenie ich wyprowadzać z *pozaziemskiego źródła"* — jak chce Al. Kraushar, a i inni krytycy, na suggestyi wieków wykarmieni. Jak dzieło Hallewiego „Kozari", będące, podług F. Webera, „apologią judaizmu", w której autor „wygłosił tak wymownie wysokie powołanie ludu izraelskiego śród narodów ludzkości całej", tak i jego „Syonidy", opiewające „przeszłość Izraela, jego świętości, potęgę i upadek", musiały entuzyazmować Żydów, „pobudzać ich do rzewnych łez", pomimo, że „motyw jednej Syoni-

dy powtarza się i we wszystkich innych utworach tego poety." Otóż właśnie ta sama przyczyna stałego uwielbienia Żydów, którym nigdy za dużo tych samych motywów, przeżuwanych bez końca, jak świadczy cała ich literatura, przerażająco jednostronna, ta sama — powtarzam — przyczyna, oddziaływa na czytelników nie żydowskich zgoła inaczej, nużąc ich zabójczą monotonią tej samej treści, rozwodnionej i rozwałkowanej w setkach utworów. Wyższość zaś formy wierszów Hallewiego może ocenić tylko hebraista, który je czytał w oryginale, w przekładach bowiem i pod tym względem różnice pomiędzy poetami nowo-hebrajskimi prawie się całkiem zacierają.

Za słynnego satyryka w połowie XII w. uchodzi bardzo wzięty lekarz, *Jszef b. Meir Ibn Sabara*, z Barcelony, uczeń Józefa Kimhi, znający gruntownie język hebrajski. Pozostał po nim, napisany prozą rymowaną, romans satyryczny *Sefer Szaaszuim* („Księga Igraszek"), pełen ciekawych wydarzeń, anekdot i opowieści. Na podobieństwo „Makam" arabskich przedstawił tu autor dwie osoby podczas podróży po świecie, gromadząc bajki i historyjki o nieszczęściu mężczyzn, którzy ufają kobietom niewiernym i lekkomyślnym. Współczesny mu, i także lekarz z Barcelony, *Jehuda b. Izaak Sabbatai* zdobył sobie sławę swoim „Wrogiem kobiet" (*Minchath Jehuda Soneh Naszim*). Bohaterem tego poematu jest Serach, którego ojciec Tachkemani zaklinał na łożu śmiertelnem, żeby nie zaślubiał żadnej kobiety, każda jest bowiem źródłem wielkiego zła, jak mu to na historyi wykazywał. Syn, postanowiwszy pozostać wiernym rozkazowi ojca, podróżuje z trzema towarzyszami po obcym kraju, wytwarzając związek mężczyzn przeciwko małżeństwom. Kobiety, usłyszawszy o tem, przeciwstawiają temu związkowi swe zjednoczenie, którego zadaniem było zachwiać zasadami owych apostołów celibatu co

im się też i udało. Pod koniec XII w. zasłynął jeden z ostatnich hiszpańsko-żydowskich poetów, *Jehuda b. Salomo al Charisi*, który także celował w satyrze, czerpanej wprost z życia. Doprowadził on do mistrzowstwa będący w użyciu styl *musiv*, który zasadzał się na odtwarzaniu cytat biblijnych i talmudycznych w znaczeniu podwójnem. Satyra Charisiego była dowcipna i zjadliwa; chłostał on niemiłosiernie obłudników, chciwców, zalotnice, kłamców i t. p. Ale muza Charisiego nie zawsze smaga i chłoszcze, lecz bardzo często, dając upust swej wesołości, strzela tylko rakietami humoru, który autor miał na zawołanie. O życiu jego wiemy to tylko, że podróżował po trzech częściach świata, jako trubadur, i w ciężkiej walce o byt musiał wyżebrywać kawałek chleba u tak zwanych przyjaciół poezyi, którzy nieraz odtrącali z pogardą utwory biednego śpiewaka. To też Charisi ze szczególną nienawiścią chłoszcze skąpców, a wdzięcznie opiewa dobrodziejów, śród których był także Ibn Aknin, ukochany uczeń Majmonidesa. Sławę swą, jako satyryk, zawdzięcza Charisi wielkiemu dziełu p. t. *Tachkemani*, który to utwór, będący naśladowaniem „Makam" Haririego, posiada formę romansu w prozie rymowanej, a jest właściwie poetyckim zbiorem mądrości świata, dowcipu, krytyki i satyry. Dzieło rozpada się na 500 Makam, z których ostatnia zawiera po większej części epigramaty. Bohaterem głównym—jak u Haririego —jest awanturnik, z którym poeta rozprawia o wszystkich rzeczach możliwych, oświetlając mądrość i głupotę ludzi, chłoszcząc występki, chwaląc cnoty, jednem słowem, składając w swem dziele bogate owoce doświadczenia życiowego, zebrane w długich podróżach Szczególną wartość literacką nadał autor Makamom 3 i 18-ej, w których ocenia krytycznie poetów współczesnych i dawniejszych, przejawiając wyborną znajomość literatury i uzdolnienie krytyczne.

Dodać też trzeba, że Charizi władał językiem hebrajskim po mistrzowsku. Kto chce mieć pojęcie o trudnościach tłomaczenia Makam, których próbkę podaliśmy w Historyi Liter. Arab., niechaj przeczyta przekład dwu Makam Chariziego, dokonany przez Kaempfa p. t. „Mrówka i Pchła”, tudzież „List dwuznaczny”, w dziele Wintera i Wünschego.

Głośną sławę satyryka zdobył *Immanuel b. Salomo Romi* (1263 — 1330), wzięty lekarz w Rzymie. Odebrawszy gruntowne wykształcenie talmudyczne i filozoficzne, pisarz ten, władający wybornie językiem hebrajskim, celował w utworach satyrycznych, pisanych bądź w formie sonetu, pod wpływem poezyi włoskiej, bądź też w prozie rymowanej, na wzór Makam. Zebrał on wszystkie swoje nowele, satyry, przypowieści i spostrzeżenia w jednem dziele *(Machbereth)*, w którem chłoszcze nadzwyczaj śmiało wszystkie zdrożności swojego czasu, nie szczędząc razów bolesnych niedouczkom, sknerom, świętoszkom i t. d. Wszelako nie była to satyra, która „sercem gryzie”, żeby przez wpływ na serca krzewić poprawę w społeczeństwie, lecz rozpasanie zjadliwości i szyderstwa. Muza tego poety była, podług słów Grätza, „lekko przepasaną tancerką, która nęci przechodniów”, autor bowiem „rzeczy najswawolniejsze i najplugawsze przedstawia bezwstydnie w całej nagości naturalnej”. To też później Żydzi zabronili czytania pism Immanuela. A jednak sam autor był osobiście człowiekiem bardzo moralnym i ubóstwiał swą żonę, która była dla niego przeczystym wzorem wszelkich cnót niewieścich. Do najpiękniejszych klejnotów tego pisarza zalicza doktór Sulzbach mały poemacik p. t. „Bez męża”, w którym dziewczyna młoda, piękna i otoczona wielbicielami, skarży się z rzewną naiwnością, że nikt jej nie chce, jako biednej, pojąć za żonę, a „kto niema męża—ten być szczęśliwy nie może”. Pod wpływem przyjaźni z Dantem, któremu, po śmierci tego

poety, poświęcił wspomnienie poetyckie, napisane po włosku, utworzył Immanuel poemat „O piekle i raju" (*Tofet we Eden*), w którym autor, oprowadzany przez proroka Daniela, jak Dante przez Wergiliusza, wyszydza skąpców, pyszałków, obłudników i świętoszków, zaludniających całe piekło. W tym samym poemacie autor wyraża myśl podniosłą, że wszyscy ludzie są braćmi, dziećmi jednego Stwórcy i że wszyscy dążą do jednego celu, pomimo różnic w pojęciach o Bogu. Podług dra Sulzbacha, poezye Immanuela ocenić może ten tylko, kto je przeczyta w oryginale, gdyż żaden przekład nie jest w stanie przezwyciężyć tych wszystkich subtelności stylu *musiv*, które autor nagromadził w swych utworach.

Na niwie satyry odznaczył się także *Kalonymos ben Kalonymos*, ur. w Arles około 1287 r. Bardzo wcześnie dokonał on przekładu różnych arabskich dzieł naukowych na język hebrajski, a oryginalnie napisał poemat *Eben bochan*, t. j. „kamień probierczy", będący zwierciadłem obyczajowem, w którem autor przedstawia różne występki świata, chłoszcząc w silnych wyrazach i z humorem rzetelnym fałsz, kłamstwo, obłudę, lichwę, oszustwo, pychę bogaczów i t. p.

W powyższym szkicu podaliśmy, rzecz prosta, tylko poetów wybitniejszych, nie chcąc obciążać książki balastem nazwisk drugorzędnych, a pomijamy także wszystkich Żydów hiszpańskich (*Sefardim*), którzy pisali po kastylsku, ci bowiem do literatury żydowskiej nie należą. Ciekawą monografię poświęcił tym pisarzom dr Kaiserling.

Po epoce rozkwitu literatury żydowskiej w okresie hiszpańskim, od X do XIV w., po mniej poważnym, ale zawsze dość samodzielnym rozwoju nauki biblijnej i talmudycznej we Francyi i w Niemczech, nastąpiło zupełne wyczerpanie ducha i brak wszelkiej twórczości umysłowej, która z brzaskiem dziejów nowożytnych ogranicza się tylko do zbie-

rania, zestawiania i uporządkowania wyników prac halachicznych w wiekach ubiegłych. Już w XIII i XIV w. powstawały dzieła zbiorowe, w których niestrudzeni miłośnicy pokarmu beztreściwego gromadzili spuściznę rozpraw helachicznych i zwyczajów rytualnych ku pożytkowi rabinów i dalszemu ujarzmianiu owieczek ciemnych, zawsze żądnych coraz to nowych przepisów i postanowień, ograniczających duchową samodzielność jednostki. Jak przed rozkwitem cywilizacyi arabsko-żydowskiej, tak i teraz Talmud stał się znów jedynym pokarmem duchowym dla żydowstwa, a płynąca z Polski metoda „pilpul", wprowadzona do niej przez czeskiego rabina Jakóba *Polaka* (zm. r. 1541), zyskiwała coraz większą popularność śród rabinów ciemnych i małodusznych. Ponieważ tego rodzaju metoda odkrywała nowe strony nawet w kwestyach najbardziej znanych, przeto mistrze Talmudu nadawali swym dziełom, tworzonym podług owej metody, nazwę *Chiduszim* (oryginalności). Mówiliśmy w swojem miejscu, że Majmonides w swem słynnem dziele „Miszne Tora" stworzył pierwszy kodeks, ogarniający całe religijne prawodawstwo żydowskie. Ponieważ jednak autor ten nie dołączył źródeł i nie motywował halachotów, a także nie wcielił do dzieła *minhagim*, t. j. zwyczajów, które zdobyły w ciągu wieków siłę obowiązującą, przeto brak ten uzupełniając, *R. Jakób ben Aszer* (1283—1340), zwany zwykle *Baal Haturim*, napisał, na podstawie badań swego ojca, słynnego talmudysty (*R. Aszer b. Jechiel*) i swoich własnych, kodeks religijny *Arbaa Turim*, w którym były także uwzględnione prace halachiczne szkół francuskich i niemieckich. Dzieło to miało później licznych komentatorów, do których przedewszystkiem należy *R. Józef b. Efraim Karo* (1488—1575), Żyd pochodzenia hiszpańskiego, osiadły w Safecie, siedlisku uczoności talmudycznej w Palestynie. Pisarz ten, uważany za „cud uczoności", naturalnie talmudy-

cznej, napisał naprzód podziwiany do dnia dzisiejszego przez talmudystów olbrzymi komentarz do „Arbaa Turim", któremu poświęcił 32 lata pracy, a w dodatku ułożył osławionej pamięci kodeks religijny *Szulchan Aruch* („Stół przygotowany"), będący do dnia dzisiejszego źródłem świętem wiedzy przewrotnej dla najciemniejszych warstw talmudycznych. Ten „Stół" — pisze Reinach — uzupełniony i obciążony „obrusem" Żyda polskiego Isserlesa, pozostał podręcznikiem klasycznym talmudystów, stanowiąc i dziś jeszcze powagę w pewnych krajach, a przedewszystkiem w Polsce. Jest to pracowita, ale bezkrytyczna kompilacya, która usiłuje przekształcić w prawa niezłomne najmniejsze opinie starożytnych doktorów bez względu na czas, miejsce i okoliczności. Wskutek tego Karo przyczynił się do unieruchomienia judaizmu aż do Mendelsohna i dostarczył usprawiedliwienia pozornego (?) wielu namiętnym atakom. I rzeczywiście, nieszczęsna ta księga przyniosła żniwo obfite prof. Eisenmengerowi i innym krytykom talmudyzmu. „Szulchan Aruch" składa się z 4 ksiąg: *Orah hajjim* (kult), *Jore Dea* (rzeczy zakazom), *Eben Ezer* (prawo małżeńskie) i *Hoszen Miszpat* (prawo cywilne i karne) „Ucisk religijny — pisze Grätz — marzycielstwo kabalistyczne i ambicya, mają jednaki udział w księdze Józefa Karo, która w krótkim czasie (1565 — 1598) wyszła w Wenecyi 5 razy. Z imieniem Józefa Karo" łączy się nierozdzielnie nazwisko *R. Mojżesza Isserlesa* (1530—1573), rabina w Krakowie, który unicestwił marzenie twórcy „Szulchan Aruch" zdobycia przez swe dzieło stanowiska najwyższej głowy Izraela. Isserles napisał dodatki do tej księgi p. t. „Obrus" (*Mappa*), które obalają wiele postanowień J. Karo. Gdy ten ostatni trzymał się głównie powag hiszpańskich, Isserles postawił na ich miejscu autorytety francuskie i niemiecko-polskie. Do przyjętych przez J. Karo obostrzeń, któremi fanatyczni Aszkenazi obciążyli pra-

wa obowiązujące, Isserles dodał jeszcze nowe obostrzenia, oparte na „mędrkowaniach" talmudystów niemiecko-polskich. A że im więcej obostrzeń w formach bezmyślnych i bezdusznych — tem lepiej dla talmudystów, więc też „Szulchan Aruch", opatrzony dopiero dodatkami Isserlesa i wydrukowany wraz z niemi po raz pierwszy w Krakowie r. 1578, uznany został za urzędowy kodeks judaizmu. Żydzi polscy wchłaniali w siebie mądrość „Szulchan Aruch'u", który był jedyną rozkoszą ich serca i jedynem źródłem ich wiedzy. Znalazł się wszakże jeden Żyd polski, który nie uderzył czołem przed tą księgą, a tym śmiałkiem był *R. Salomo Luria*, zmarły w Lublinie r. 1573. Należąc do „wielkości talmudycznych w Polsce", ośmielił się bronić zasady, że, bez względu na wszelkie powagi talmudyczne, taką tylko halachę uznać może, którą wydobył z Talmudu na podstawie gruntownych badań samodzielnych. Tę ideję usiłował Luria przeprowadzić w swem głównem dziele *Jam Szel Szelomo*, w którem jednak obrobił tylko 6 traktatów Talmudu. W tem opętaniu talmudycznem, które powrotną falą zalało Żydów europejskich i przy tylu mistrzach nad mistrze, któremi świat się zaroił, nie brakło sporów pomiędzy wyznawcami różnych szkół, a spory takie rozstrzygali w swoich „responsach" rozmaici mędrcy talmudyczni.

Stanowisko zupełnie odrębne w historyi talmudyzmu zajmuje, jako największy wróg Talmudu, *Leon z Modeny* (Jehuda Arye), rabin wenecki XVII w., o którym powiedzieliśmy już słów kilka przy ocenie Talmudu. Pisarz ten urodził się w r. 1571 w Wenecyi, z rodziny francuskiej, która osiadła w Modenie. Leon pozostawił oprócz wielu innych utworów 2 księgi krytyczne o Talmudzie. Pierwsza, p. t. *Magen Wezinah* (Tarcza i Pancerz), stanowi odpowiedź na 12 pytań teologicznych, w której roz-

bierając talmudyczny wykład Biblii, dowodzi, że tradycya stoi w sprzeczności z Pismem Świętem, że tak zwana nauka ustna nie jest uzupełnieniem, lecz wogóle unicestwieniem Tory, i że instytucye talmudyczne są dla uczuć religijnych raczej szkodliwe, niż użyteczne. Jeszcze ostrzejszą krytyką Talmudu jest drugie dzieło, wydane dopiero po śmierci autora, p. t. *Kolsakhal* („Głos głupca"). Autor, rozbierając w tem dziele wszystkie prawa talmudyczne, uważa je całkowicie i w szczegółach za przewrotne i wykrętne. Podług niego, prawa te, stojąc w sprzeczności z Biblią i z rozumem, były wypracowane tylko dlatego, żeby rabini mogli z ich pomocą panować nad ludem. Prawa te przywiodły lud do nędzy, a religię do poniżenia, gdyż wskutek tych praw zarówno Żydzi, jak judaizm doświadczać muszą coraz większej pogardy innych narodów. Z tej ciekawej książki, którą mamy przed sobą w przekładzie niemieckim dr. S. Sterna, rabina, przytoczymy parę wyjątków:

„Przejęto wszystkie przykazania zwyczajowe Faryzeuszów i dodano do nich wiele przepisów podobnych, ale nie dobrych, przez co narażono lud na wielkie wydatki i utrudniono mu życie, co go wszędzie, dokąd się udał, podawało w pogardę i nienawiść. Mędrcy Talmudu, nie mając innych środków—prócz przepisów—do zapanowania nad ludem, wcielili się tylko w owe przepisy, nie dbając o to, żeby jakąś inną nauką wznieść się ponad tłumy... Jakkolwiek Faryzeusze w czasach drugiej świątyni stanowili sektę silną i byli liczniejsi od innych, nie skazywali jednakże na kary tych wszystkich, którzy się do ich zarządzeń nie stosowali. Powoli przyjęto ich przepisy za Torę, a w końcu nazwano je Torą ustną i oświadczono w dodatku, że one tradycyjnie pochodzą od Synai lub od proroków.... A teraz panują ludy nad nami, jako wrogowie nasi; uczynili nas niewolnikami, skazanymi na łup, na rabunek, na szyderstwo i na hańbę u wszystkich narodów. Nie wznosimy się, ale spadamy coraz niżej. Oby Bóg zechciał, żeby to jeszcze tysiąc lat nie trwało."

Jakkolwiek religia powinna być zawsze w najściślejszym związku z moralnością, co też do pe-

wnego stopnia było i w judaizmie, jak świadczy dołączony do Talmudu traktat *PirkeAboth*, to jednak zaprzeczyć trudno, że pisarze żydowscy kładli zazwyczaj nierównie większy nacisk na prawa ceremonialne, na rytuał, niż na etykę, wskutek czego moralność w ścisłem znaczeniu tego słowa była zawsze dla wyznawców judaizmu czemś drugorzędnem, z niezmierną krzywdą dla Izraela. A przecież, pomijając zapatrywania inowierców, które z zasady nie zasługują u Żydów na wiarę, jeśli o nich idzie, sami nawet Żydzi oświeceni a uczciwi głośno wyznają, że w antysemityzmie kwestya moralna odgrywa rolę najpotężniejszą, jeżeli wprost nie jedyną. Bardzo poważnym i niezmiernie sympatycznym objawem zapatrywań tego rodzaju była wydana w roku 1892 broszura p. t. *„Die Judenfrage—eine ethische Frage"*. Autor jej, dr L. Caro, Żyd wykształcony ze Lwowa, broniąc swej tezy z zapałem szczerym, szlachetnym, z gruntowną znajomością stosunków żydowskich, z cyframi statystycznemi i z przekonywającą siłą argumentacyi, dowodzi bardzo wymownie, że „kwestya żydowska nie jest ani kwestyą religijną, ani rasową, jak utrzymują antysemici, ani kwestyą chleba, jak twierdzą Żydzi, lecz tylko kwestyą *moralności."*

Otóż wskutek tego, że talmudyści, brodząc po uszy w kazuistyce prawnej, w powodzi dyalektycznych łamigłówek, ogołoconych z wszelkiej myśli podniosłej, z wszelkiej treści moralnej, nie dbali zupełnie o etykę, literatura etyczna, w ścisłem znaczeniu tego słowa miała istnienie suchotnicze. Jakoż księgi moralne, trzymane w tonie ludowym, przeznaczone dla mas szerokich, pojawiać się zaczęły dopiero w wieku XIII i były, stosunkowo, bardzo nieliczne. Zjawienie się owych ksiąg nastąpiło dopiero wówczas, gdy, podług słów dra S. Bäcka, poczucie religijne śród ludu *znikło* zupełnie, a ceremonia była w pojęciu *Żydów całą istotą religii*. Taki objaw nie *mógł nie boleć* rabinów mędrszych i uczciwszych,



Mojżesz Mendelsohn.

którzy też, od czasu do czasu, puszczali w świat książki etyczne ku wytworzeniu poczucia moralności śród owieczek swoich. Utwory tego rodzaju miały swój właściwy charakter, a wychodziły bądź w formie książek, bądź testamentów, które miały dla Żydów świętość wyjątkową.

W Niemczech, gdzie literatura moralna była reakcyą przeciw wszechwładzy Talmudu i surowości jego przepisów ceremonialnych i gdzie mistycyzm „sięgał nietylko do tajemnic kabały, ale i do głębin serca ludzkiego", pierwszym twórcą ksiąg moralnych *(Sefer ha Chasidim)* był „pobożny" *R. Jehuda b. Samuel b. Kalonymos*, który żył w początkach XIII w. w Regensburgu. Z ksiąg jego: *Sefer Hakabod* (księga gloryi niebieskiej) i *Sefer Hachasidim* (księga pobożnego) pozostały tylko fragmenty. Oto wyjątki w przekładzie naszym, podług Zunza, świadczące, że autor miał poczucie moralności, nie zatrutej kazuistyką talmudyczną:

„Nie należy nikomu czynić źle, *nawet wyznawcom innej wiary*. Nie przyniesie błogosławieństwa majątek ludzi, którzy gnębią robotników, kupują rzeczy kradzione i przystrajają swe naczynia domowe ozdobami pogańskiemi; oni, lub ich dzieci stracą to mienie. W stosunku *z nie-żydami zachowaj tę sama prawość*, co z Żydami; zwracaj nie-żydom uwagę na ich błędy i raczej żyj z jałmużny, niżbyś miał, ku hańbie judaizmu, oraz imienia żydowskiego, korzystać z cudzych pieniędzy. Gdy nie-żyd przyjdzie do ciebie po radę, to powiedz mu kto jest uczciwy, a kto oszust w tem miejscu do którego on się udaje. Gdy widzisz, że inowierca ma grzech popełnić — powstrzymaj go, jeśli poznasz siłę potemu. Gdyby uciekł do ciebie morderca, odmów mu swej opieki, *chociażby nawet był Żydem*, a jeśli spotkasz na drodze złej i wązkiej człowieka idącego z ciężarem, ustąp mu miejsca, *choćby nie był Żydem*... Żyj z tej chudoby, jaką posiadasz, i nikomu niczego nie odbieraj, aby stać się bogatym. Nie dadzą żadnego błogosławieńswa pieniądze ludzi, którzy obrzynają monety, prowadzą lichwę, używają fałszywej wagi i miary i są nieuczciwi w handlu... Nie jeden uboźeje przez to, że pogardza biednymi, lub odtrąca ich, mówiąc: kto pracować nie może — temu nie daję... Jeśli mówisz o kim—mów dobrze, ale nie w obecności jego wrogów, bo to da im pobudkę do wywlekania jego błędów. Nie chwal bogacza przed bogaczem, pisarza przed pisarzem





Samuel Dawid Luzzato.



i t. d.... Jeśli cię kto oszukał wagą fałszywą, okradł lub złożył przeciw tobie fałszywe świadectwo, to nie pozwól sobie, dla zemsty, uczynić tak samo".

Jest to—pisze dr. St. Lewin—najstarszy pogląd, że Izrael, nie mając żadnej historyi od czasów utraty bytu politycznego, nie mógł też mieć i żadnego dziejopisarstwa, a obrazy prześladowań jakich doświadczył, stanowią jego historyę literatury. A przecież nie ulega wątpliwości, że tak jest, żaden bowiem z pisarzów, których Lewin umieszcza w swem opracowaniu jako historyków, nie zasługują na to miano w ścisłem znaczeniu tego słowa. — Rabbi *Jose ben Chalafta*, uczeń Akiby, napisał ok. roku 150 kronikę *Seder Olam rabba* w 30 rozdziałach. Autor, na podstawie źródeł piśmiennych, tradycyjnych, podaje suchy rejestr faktów od stworzenia świata aż do powstania Bar Kocheby.—Napisana około r. 1040 kronika *Seder Olam zutta*, nie nader dokładna, opisuje wydarzenia z historyi egzylarchów, oraz przedstawia ich kolejne następstwo. Znany nam *Abraham ibn Daud* jest autorem dzieła *Sefer ha Kabbala* (1160), w którem przedstawia historyę Izraela od Adama aż do r. 1150. Uzupełnieniami tej księgi są dwie inne prace Ibn Dauda: *Sichron Dibre Rome*, t. j. krótka historya Rzymu od Romulusa aż do króla Westgotów Reccaereda i *Dibre Malchuth beth Szeni*, historya Żydów za 2-ej świątyni.

Wypędzony z Hiszpani w r. 1462 *R. Abraham bar Samuel bar Abraham Zackuto*, osiadłszy w Tunisie, napisał w r. 1504 kronikę p. t. *Juchasiss* t. j. „Spis uczonych“, którego treścią główną jest historya literatury żydowskiej, gdyż dopiero rozdział 6 i ostatni zawiera krótką kronikę świata. Z pośród wszystkich poprzedników swoich na polu dziejopisarskim wysunął się *R. Józef ha Kohen*, ur. w Avignonie 1496 r., ale zamieszkały od r. 1501 w Genui.—*Pozostały* po nim dwa dzieła: „Kronika kró-

lów francuskich i władców tureckich z domu ottomańskiego" *(Sefer Dibre hajamim le malke Zarfat u malke beth Otoman hatugar)*, t. j. historya powszechna z uwzględnieniem przeważnem tych dwu państw aż do r. 1553 i „Dolina łez" *(Emek habachu)*, t. j. wyliczenie prześladowań Izraela, przełożone na język niemiecki przez Wienera (Lipsk, 1858. Hakohen był pisarzem wykształconym, oceniał dzieje z nowożytnego punktu widzenia, a był też i świetnym stylistą. Krytykiem głębszym i bardzo wpływowym był *R. Asaria de Rossi* z Ferrary (1514—1588). autor słynnej księgi *Meor Enajim* („Swiatła oczu"). traktującej o różnych przedmiotach historycznych i literackich, jak: o Filonie, Józefie, Aleksandrze W. i Septuagincie, o walkach Bar Kocheby o, Cyrusie, arcy kapłanach i t. d. *Jehuda ibn Verga* z Sewilli, napisał księge *Szewet Jehuda* t. j. „Rozga Jehudy", wydaną z uzupeł-nieniami syna Salomona i wnuka Józefa ok. r. 1540. Dzieła tego nie można uważać za historyczne w ścisłem znaczeniu tego słowa, gdyż autorowie czerpali swe wiadomości przeważnie z podań ustnych i źródeł bardzo niepewnych. To też nierównie ciekawsze są tu rozprawy o judaizmie w ogólności, o przyczynach prześladowań Żydów, o rzeczywistych wadach Izraela i o niesłusznych przeciwko niemu zarzutach i t. p. O to wyjątek w przekładzie naszym podług Wienra:

„Nigdy nie widziałem człowieka rozumnego, któryby Żydów nienawidził, to też nienawidzą ich tylko najniższe warstwy ludowe, do czego mają powody, gdyż, naprzód. Żydzi są dumni i dążą zawsze do panowania. Nie pomnąc nato, że są wygnańcami i niewolnikami, wypędzanymi z kraju do kraju, usiłują przyjmować pozór panów i dostojników, wskutek czego budzą przeciwko sobie zawiść ludu..... Drugim powodem nienawiści jest to, że gdy w chwili przybycia Żydów do kraju chrześcijanie byli bogaci, a Żydzi biedni, teraz przeciwnie— ci ostatni są bogaci, a tamci biedni, gdyż Żyd jest mądry i chytry, gdy o zysk idzie. To też dzięki

procentom, Żydzi stali się tak bardzo bogaci, że trzy części pól i posiadłości całej Hiszpanii przeszły, wskutek lichwy, do rąk Żydów".

Józef Salomo del Medigo, ur. 1591 w Kandyi, po odbyciu nauki talmudycznej i zdobyciu języków starogreckiego, włoskiego i hiszpańskiego, przebył studya filozoficzne i przyrodnicze na wszechnicy w Padwie, a następnie wyjechał do Egiptu, gdzie zdobył sobie sławę matematyka. Ztamtąd wyjechał do Konstantynopola i Jass, a wreszcie na Litwę, gdzie był lekarzem przybocznym ks. Radziwiłła, gromadząc wokoło siebie młodzież zarówno rabiniczną, jak karaicką. Umarł, jako lekarz gminny frankfurtskiej r. 1657. Tłomaczył on Filona, komentował Rasziego i Ibn Ezrę, walczył z kabbałą i był wogóle encyklopedystą, który pisał o wszystkiem.

R. Dawid ben Salomo Gans (ur. w Westfalii r. 1541, zmarły w Pradze r. 1613), przybył, jako młodzieniec do wyższej szkoły rabinów w Krakowie, gdzie pod kierunkiem słynnego rabina Isserlesa tak się rozmiłował w historyi, geografii, matematyce i astronomii, że wszedłszy w stosunek osobisty z Keplerem i Tycho-Brachem, pisał po hebrajsku rozprawy matematyczno-astronomiczne. Głównie jednak wsławił się swoją „kroniką" *(Zemach Dawid)*, którą oparł na rocznikach historyi żydowskiej i powszechnej. Było to wiele, bardzo wiele — pisze Grätz—jak na Żyda niemieckiego, że przyswoił sobie te wiadomości, leżące po za obrębem codziennych potrzeb umysłowych; ale pracy dziejopisarskiej D. Ganza nazwać nie można znakomitą, użył on bowiem tej nagiej, suchej formy opowiadania historycznego, którą dawniej uprawiali zakonnicy klasztorni. *R. Sabbathai Kohen* z Wilna (1622—1643), uniknąwszy rzezi kozackiej, osiadł w Niemczech i tu, w księdze *Megilluth Afah*, opisał okrucieństwa, dokonane przez Kozaków na Żydach. Oto wyjątek w przekładzie naszym podług Lewina:

„Wielu uciekło do Niemirowa, grodu znanego i dużego, w którym była gmina główna. Tu nic jeszcze nie wiedziano o śmierci króla i miano nadzieję, że Bóg ześle pomoc przez niego. Skoro jednakże dowiedzieli się o tem, smutek był wielki, płakali przy modlitwie, modlili się płacząc i śpiewali pieśni żałosne, poznawszy, że Bóg zsyła im klęskę zupełną. Tymczasem wolni kozacy ucieszyli się wielce śmiercią króla, a cały naród polski przejęty był grozą, trwogą i niepokojem. Około 50 kozaków przybyło do Niemirowa. Zadęli w trąbki, jak gdyby lud polski przybywał z końmi i wozami i zażądali otwarcia twierdzy. Udało się dzieło szatańskie i rozpoczęły się teraz bezeceństwa. Około 6,000 ludzi wyrznęli w tem mieście: świętych, gaonów, uczonych, mędrców, rozumnych, starców, mężczyzn, młodzieńców, dziewic, narzeczonych, dzieci i kobiet, nawet wielce uczonego gaona, nauczyciela naszego, rabina Jechiel Michela. Wiele setek utopiono, innych poddano mękom najstraszniejszym. W synagodze wyrznięto nożami śpiewaków i służbę przed arką świętą i t. d.

Literaturę jeograficzno-podróżniczą Żydów rozpoczyna jakiś awanturnik, *Eldach ha Dani* z IX w., którego księga *Sefer Eldad hadani*, wydrukowana po raz pierwszy w Konstantynopolu r. 1575, zawiera mnóstwo wiadomości bajecznych, zebranych przez autora w podróży po Egipcie, Kairwanie, Afryce Zachodniej i Hiszpanii. *Benjamin b. Jona z Tudeli* odbył w 2-ej połowie w. XII przez lat 13 podróż z Sarogossy przez Katalonię, południową Francyę, Włochy, Grecyę, Archipelag, Rodus, Cypr, Cylicyę do Syryi, Palestyny, Mezopotanii, Arabii i Persyi, zkąd powrócił przez morze indyjsko-arabskie, Jemen i Egipt do Sycylii i Kastylii. Z jego opisu podróży, w którym umiał rozróżnić rzeczy widziane od słyszanych, pozostał tylko wyciąg bardzo ciekawy. Również tylko wyjątki i fragmenty pozostały z opisu podróży, którą pomiędzy r. 1175 a 1190 odbył *Petachja b. Jakób* z Pragi przez Polskę, Rosyę, Chazaryę, Armenię, Medyę, Persyę, Babilonię, Palestynę i z powrotem przez Grecyę, *R. Samuel b. Simson* z Lunelu opisał swoją podróż w r. 1210 do Palestyny, wydaną w przekładzie francuskim (1847).

R. Izaak b. Józef Izraeli napisał r. 1310 „Podstawę świata" *(Jesod Olam)* w 5 rozdziałach, gdzie autor przedstawia dokładnie żydowski rachunek czasu, z jego uzasadnieniem matematycznem, mówi o stworzeniu świata, o systemie Ptolomeusza, wyjaśnia długość i szerokość jeograficzną, równik, południk, ekliptykę, powstanie dnia i nocy, trwanie roku słonecznego i księżycowego, zaćmienie księżyca, kalendarz, a kończy krótkim zarysem historyi Izraelitów aż do r. 1306.

Pierwszym i najważniejszym topografem Palestyny był osiadły w tym kraju Żyd prowansalski, który poświęciwszy 7 lat podróżom po Ziemi Św., napisał w r. 1322 dzieło „Pączki i kwiaty" (*Kaftor wa ferach*), zawierające mnóstwo wiadomości topograficzno-jeograficznych o Palestynie.

Żydzi, oddając się z zamiłowaniem sztuce lekarskiej, zdobywali w krajach rozmaitych sławę dzielnych lekarzów, których utrzymywali na swych dworach prawie wszyscy królowie i książęta w wiekach średnich. Zwłaszcza we Włoszech Żydzi lekarze cieszyli się wielkiem uznaniem. Pomimo przepisów kościelnych, zabraniających Żydom leczyć chrześcijan, praktykowali oni nie tylko w domach prywatnych, ale nawet w klasztorach i na dworze papieżów. Ale to źródło dochodów i sławy było niejednokrotnie źródłem utrapień dla lekarzów żydowskich, podejrzewanych o rozmaite występki. O jednym z takich lekarzów słynnych t. j. o *Tobiaszu Kohnie*, który przez długie lata praktykował w Polsce, *Mathias Bersohn* napisał w r. 1872 monografię p. t. „Tobiasz Kohn lekarz polski w XVII w.". Oto jak M. Bersohn przedstawia treść dzieła Kohna p. t. *Maase Tobia*, t. j. „Praca Tobiasza: „W I części mówi o metafizyce, astronomii i wogóle o naukach przyrodzonych. W rozdziale poświęconym metafizyce traktuje o Bogu, o dogmatach religijnych, o aniołach i o życiu doczesnem, a w części astro-

nomicznej — o słońcu, księżycu, gwiazdach i t. p., rozbierając po szczególe system Ptolomeusza, Tychona de Bracha i Kopernika, którego wysoko ceni i system jego nad wszystkie stawia". „Dalej w tej części obszernie rozpowiada o powietrzu, o świetle, o elektryczności, a opisując ziemię i jej główne płody, wspomina o roślinach w medycynie używanych i o ich własnościach. Cała 2 ga część dzieła traktuje o medycynie we wszystkich jej gałęziach, a pośród chorób wymienia kołtun, *(plica polonica)*, o którym miał odczyt w Padwie. Tobiasz .Kohn umarł w Palestynie r. 1729.

XII.

Reformacya Judaizmu. Mendelsohn. Odrodzenie literatury nowo-hebrajskiej.

Widzieliśmy z dotychczasowego zarysu history żydowskiej w wiekach średnich, że po za okresem arabsko-hiszpańskim umysłowość Żydów, z niezmiernie małemi wyjątkami, ograniczała się wyłącznie do przeżuwania Pisma Św., a zwłaszcza Talmudu. — Doba nowożytna nie tylko nie poprawiła tego stanu rzeczy, ale owszem, pogorszyła go jeszcze, dawniejsze bowiem badania filozoficzno-religijne, oparte na szerszych podstawach nauki świeckiej, ustąpiły miejsca „pulpilowi" idyotycznemu, który przekształcał mędrców Talmudu w maszyny dyalektyczne, pogrążając niższe warstwy żydowskie w obskurantyzmie bezgranicznym. Głównem ogniskiem najciemniejszego judaizmu w Europie XVII i XVIII wieku były Niemcy i Polska, która swemi „mędrcami" Talmudu, pozbawionemi wszelkiego światła i kultury, zasilała rabinaty krajów niemieckich. I oto przez dziwną ironię losów reformacya i odrodzenie

judaizmu wyszły z Niemczech, a raczej z Prus, pomimo, że ziemia niemiecka była od wieków teatrem najsroższych prześladowań żydowskich i że Fryderyk I, przyjaciel Woltera, podzielając niechęć tego filozofa do Żydów, gnębił ich ograniczeniami bardzo przykremi.—To odrodzenie swoje zawdzięcza judaizm jednemu tylko człowiekowi, który, wyrosłszy jak olbrzym ponad tłumy współwyznawców swoich, zajaśniał wiedzą nie pospolitą, charakterem i sercem.

W r. 1743 do jedynej bramy Berlina, przez którą przychodzić mogli Żydzi obcy, zakołatał mały Żydek 13 czy 14-to letni, blady i nędzny, prosząc o pozwolenie wejścia do stolicy pruskiej. Gdy urzędnik gminy żydowskiej, obowiązany kontrolować przybywających współwyznawców swoich, zapytał chłopca o nazwisko, ten odpowiedział: jestem Mojżesz, syn Mendla, nauczyciela elementarnego i przepisywacza w Dessau. Po co tu przybywasz? — pyta kontroler.—„Po naukę"—brzmiała odpowiedź. Kontroler, milcząc, wskazał chłopcu drogę do rabbiego Fränkla. Ten biedny chłopczyna miał być odrodzicielem judaizmu, jako *Mojżesz Mendelsohn*, urodzony w Dessau 1726 r.—Opowiadał on później o sobie, że mając zaledwie 3 lata, czytał i rozumiał Biblię hebrajską, a w rok później, oddany do nauki rabinowi Fränklowi, który był wówczas jeszcze w Dessau, rozpoczął studya nad Talmudem. Mając lat 12, Mojżesz znał już nie tylko Biblię i Talmud, ale i komentarze słynniejsze i „More Nebochim" Majmonidesa, a nawet filozofię arabską. — Gdy Fränkla przeniesiono do Berlina, chłopiec, trawiony żądzą nauki, pospieszył o głodzie i chłodzie za swoim mistrzem. Fränkel, znając wartość swego ucznia, wyjednał mu życie bezpłatne u jakiegoś filantropa gminy i dał chłopcu do przepisywania swe dzieło za skromną zapłatą.—Mając zabezpieczony byt nędzny, Mojżesz obok nauki fachowej

u mistrza, uczy się potajemnie języka niemieckiego, co było zbrodnią w oczach ówczesnych rabinów ortodoksyjnych, zdobywa matematykę u Izraela Zamościa, Żyda polskiego, który musiał za swą miłość do wiedzy świeckiej uciec z ojczyzny przed prześladowaniem rabinów, zdobywa język łaciński przy wskazówkach jakiegoś studenta medycyny i z pomocą słownika studyuje Księgę słynnego Locke'a, która go wprowadziła w świat filozofii nowożytnej. Wreszcie dr. Gumperz, ułatwiwszy Mendelsohnowi zdobycie języka francuskiego i angielskiego, wprowadził młodzieńca w koło naukowe kilku młodych chrześcijan, którzy, poświęcając się badaniom filozoficznym, odbywali często rozprawy w tym kierunku. Zdobywszy pracą niezmordowaną gruntowne wykształcenie talmudyczne i świeckie, otrzymał stanowisko nauczyciela w domu bogatego fabrykanta Bernharda, gdzie rozpoczęła się nowa epoka w życiu Mendelsohna. Pozostając na tem miejscu od r. 1750 do 1754, Mojżesz zdobył w tym czasie znajomość języka greckiego, a poznał też gruntownie filozofię starożytną i nowożytną. Czując dobrodziejstwa nauki i pragnąc ją szerzyć śród ciemnych współwyznawców swoich, Mendelsohn założył z jednym z przyjaciół swoich pismo hebrajskie p. t. *Kohelet mussor*, w którem zamierzał drukować popularno-naukowe artykuły z dziedziny moralnej, przyrodniczej i t. d. Ale gdy rabini, zajadli w swej zaciętości talmudycznej, uznali to przedsięwzięcie za herezyę, wydawnictwo po 2-im zeszycie umarło. Gdy Mendelsohn ukończył wykształcenie swych wychowanków, Bernhard, w uznaniu przymiotów nauczyciela, ofiarował mu posadę niekłopotliwą w swym kantorze z hojnem wynagrodzeniem, a później przypuścił go do spółki.—W tych warunkach, dających Mendelsohnowi materyalną podstawę bytu, mógł się już młody uczony poświęcić całkowicie swym studyom. W tej właśnie epoce swego życia zrobił on

znajomość z Lessingiem, przyszłą chwałą literatury niemieckiej, a znajomość ta, przedzierzgnięta w przyjaźń serdeczną, nie pozostała bez wpływu bardzo dodatniego na obu młodych pisarzów. Lessing to właśnie wprowadził Mendelsohna do przybytku literatury niemieckiej, wydrukowawszy, bez wiedzy autora, złożony mu przez niego do opinii rękopis p. t. „Rozmowy filozoficzne“, które zdobyły przyjęcie bardzo życzliwe. Zachęcony tem do dalszej pracy, Mendelsohn wydał następnie szereg rozpraw, które należą właściwie do literatury niemieckiej, oraz jednę pracę hebrajską *Millot hahigajon* (roku 1761) t. j. loika. W 3 lata później Mendelsohn zdobył tryumf niezwykły, albowiem Akademja nauk w Berlinie, przyznawszy mu nagrodę za rozprawę „O pewności nauk matematycznych“, ogłosiła tę pracę z przekładem na język łaciński i francuski. Sława autora zajaśniała nagle w całych Niemczech, a blask jej spotęgowało jeszcze dzieło następne, owoc wieloletnich trudów, p. t. „Fedon, czyli rozmowy o nieśmiertelności duszy” (1767), nie będące bynajmniej przeróbką utworu Platana, lecz samodzielnem opracowaniem, które jednak odzwierciedla ideje Leibnitza. Powodzenie tej książki, którą zalecała także i forma piękna, było nadzwyczajne, tak, że w salonach Mendelsohna byli od tej pory stałymi gośćmi najpierwsi luminarze Berlina. Dotychczasowa działalność Mendelsohna, nie mająca żadnego związku z judaizmem, przynosiła temu ostatniemu tylko pośrednio wielkie korzyści, budząc słuszną dumę w sercach Żydów i zachętę do naśladowania głośnego męża, oraz czyniąc zwolna silne wyłomy w tej odwiecznej niechęci, jaka panowała względem Izraelitów w niemieckim świecie chrześcijańskim. — Może Mendelsohn byłby szedł i nadal tą samą drogą, jako pisarz czysto niemiecki, gdyby go nie wprowadził na inną jeden fakt, na pozór drobny, z życia towarzyskiego.

Śród znakomitych mężów obcych, którzy odwiedzali Mendelsohna, był także słynny w owej dobie przez swoją fizyonomikę teolog z Zurychu Lavater, który w błędnem przekonaniu, że Mendelsohn byłby skłonny przyjąć chrześcijaństwo, przysłał mu przełożoną przez siebie na język niemiecki książkę genewskiego prof. Boneta *Ueber die Evidens des Christenthums*, wraz z dedykacyą drukowaną, zachęcającą Mendelsohna albo do zbicia dowodów Bonneta, albo, jeśli je uzna za słuszne, do postąpienia zgodnie z rozumem i prawdą, t. j. do przyjęcia wiary chrzecijańskiej. Przyciśnięty w ten sposób do ściany, i to publicznie, Mendelsohn, nie mając zamiaru wyrzekania się swej religii, musiał to wyznać publicznie, i po tym epizodzie niespodziewanym rozpoczął drugą epokę swojej działalności pisarskiej, specyalnie dla judaimu. Jakoż napisał naprzód w r 1771 komentarz do Koheletu, następnie „O rytualnych prawach żydowskich", a wreszcie wydał epokowy dla judaizmu swój przekład niemiecki „Pięcioksięgu" w r. 1784, wraz z oryginałem i komentarzami hebrajskiemi. Wpływ tej księgi na duchówy rozwój Izraelitów niemieckich był olbrzymi, albowiem Żydzi, studyując Pięcioksiąg w wykwintnym języku niemieckim który był dotychczas wyklęty przez ortodoksów, wyzbywali się swego wstrętnego żargonu i zdobywali klucz do skarbów literatury niemieckiej. To też rabini ortodoksyjni, przyjąwszy tę nowość ze zgrozą, usiłowali oddziaływać przeciw używaniu Biblii niemieckiej, ale ich opór ustąpić musiał przed zapałem ogólnym do tej księgi. „Po kilku latach—pisze rabin Stern — żaden ojciec rodziny, dbający choć cokolwiek o wykształcenie swych dzieci, nie dawał im do czytania Biblii w nieestetycznym i niezrozumiałym żydowsko-niemieckim żargonie *kątnych polskich* nauczycielów, lecz tylko niemiecką Biblię Mendelsohna. Był to cios śmiertelny dla szkolnictwa tych polskich nauczy-



cielów, albowiem ci *najciemniejsi ze wszystkich idyotów i najsurowsi ze wszystkich katów młodzieży* nie byli w stanie wznieść się do wyżyn niemczyzny Mendelsohna." Tak pisze rabin niemiecki o Żydach polskich!... I smutno pomyśleć, że w naszym kraju, który, w przeciwieństwie do Niemiec, gdzie Żydzi podlegali prześladowaniom najcięższym, dawał im przez tyle wieków spokój zupełny i dobrobyt, nie znalazł się dotychczas Mendelsohn polski. A jeżeli z takim wstrętem wyraża się pisarz żydowsko-niemiecki o żargonie, który, bądź co bądź, jest niemczyzną, tylko skażoną, to czemże być musi ten żargon dla Polaków, zwłaszcza w dobie przepotwornego hakatyzmu! Zaznaczamy przy tej sposobności, że i u nas wystąpił przeciw żargonowi bardzo stanowczo światły pisarz żydowski N. Sokołów w swych „Zadaniach inteligencyi żydowskiej" (1890). Mendelsohn przez swoją Biblię niemiecką dał Żydom nietylko język kulturalny, nietylko poczucie smaku estetycznego, który był dla nich „ziemią nieznaną", ale i ojczyznę zarazem, boć Żydzi, przez samą miłośc do języka, musieli się przywiązać i do tego kraju, w którym ów język panuje, otwierając im wrota na oścież i do udziału w życiu społecznem i do przybytku bogatej literatury. Nie poprzestając na przekładach bibljnych Mendelsohn, przy współudziale głównym Dawida Friedländera, założył pierwszą porządną elementarną szkołę żydowską (*Freischule*), następnie przełożył „Nadzieję, czy ratunek Żydów" Manasse'go ben Izraela, wydając to dzieło ze swą przedmową, która była apologią judaizmu i wezwaniem Żydów do tolerancyi religijnej. Wszelako poglądy swoje na judaizm wyłożył Mendelsohn najobszerniej w swem dziele, p. t. „Jerozolima, czyli potęga religijna i judaim." Podnosi tu autor w sposób niesłychanie śmiały na owe czasy postulat absolutnej swobody

sumienia w dziedzinie religii, która w jego pojęciu, nie powinna mieć żadnej łączności z państwem. Nie można zmuszać człowieka, żeby mówił „wierzę”, gdy nie wierzy, lub nakładać nań zato jakąś karę. Religia, jako religia, nie zna innej kary, prócz dobrowolnej pokuty i wewnętrznego żalu grzesznika. „Boska religia, pisze Mendelsohn, nie trzęsąc mieczem zemsty, nie rozdziela żadnych dóbr doczesnych, jej prawa nie znają żadnego musu, jej potęgę stanowi boska siła prawdy. Zarówno jej kary, jak nagrody są tylko oddziaływaniem miłości. Po tych cechach poznaję cię, córo bóstwa religio, która przez prawdę tylko jesteś błogosławiona tak w niebie, jak i na ziemi.” Podług Mendelsohna, istota judaizmu zasadza się nie na zgodnej *wierze* jego wyznawców w pewne *nauki*, t. j. dogmaty o istocie Boga, lecz na zgodnem uznaniu i przestrzeganiu pewnych *przykazań*, które wolę Boga obwieszczają. Artykułów wiary, t. j. dogmatów, które byłyby przyjętemi powszechnie świadectwami przynależności do judaizmu, judaizm nie zna. Odrzuca on wszelkie formułowanie, jako nieżydowskie i takiego, przymusowego obciążenia nigdy dopuścić nie może. „Tyś powinien przypominać sobie, wiedzieć, poznawać i pojmować” — brzmią wyrazy Pisma Świętego, gdy idzie o rzeczy religijne, nigdzie jednak—mówi Mendelsohn —nie powiedziano: „ty powinieneś *wierzyć*.” Więc czemże właściwie jest judaizm? Religią praw objawionych, t. j. form tylko i obrzędów, których *musi* z nadzwyczajną ścisłością przestrzegać każdy, kto chce uchodzić za Żyda. A jeśli mój umysł wzniósł się do tej wyżyny, że ja te formy uznaję za dziecinne, za ubliżające godności człowieka, a w dodatku, jesli *nie wierzę*, żeby Bóg miał objawiać obrzezanie lub tysiące formułek sabatowych, pokarmowych i t. p.? A nie! tego Żydowi nie wolno, pod grozą utraty związku z judaizmem. Ależ w takim razie cóż zrobić z ową bezgraniczną swobodą sumienia, którą



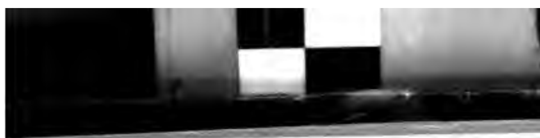
Mendelsohn przyjmuje dla *dogmatów*, nie istniejących jakoby w judaizmie, a odrzuca dla czczych formułek i obrzędów, które właśnie są *dogmatyczne par excellence!?* Oto do jakich sprzeczności doprowadza rozumowanie Mendelsohna! „Ten sam judaizm — pisze z całą słusznością dr. J. H. Ritter w swych „Dziejach reformacyi żydowskiej" — ten sam judaizm, który się orzekł za swobodą sumienia i rozdziałem zupełnym religii od państwa, czyni znów teraz człowieka, wbrew jego woli — poddanym sługą formułek, z których on całą swą myślą i wszystkiemi uczuciami swemi już się oddawna wyzwolił. Ten sam judaizm, który jest nawskroś przepojony życiowemi pierwiastkami racyonalnemi, miałby narzucać wyznawcom swoim, jako obowiązek najwyższy, wytrwanie przy czynnościach wręcz *bezrozumnych*"?... A jednak tenże sam Mendelsohn na krótko przed śmiercią swoją, która nastąpiła w r. 1786, jeszcze raz wypowiedział w liście do przyjaciół Lessinga, „że judaizm zasadza się: *einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdiensten.* Nic dziwnego, że wobec takiej treści judaizmu, ogołoconego z wszelkich pierwiastków moralnych, ochrzciła się nietylko córka Mendelsohna, ale i „połowa gminy izraelskiej w Berlinie", jak to stwierdza pisarz żydowski Reinach. Umysły Żydów — pisze ten autor—wyprowadzone z ciemności na pełnię swiatła, były niem olśnione, wskutek czego przywiązanie krańcowe a dziecinne do wszystkich zwyczajów starych ustąpiło miejsca pogardzie do spuścizny, odziedziczonej po judaizmie.

Tymczasem w 3 lata po śmierci Mendelsohna, z trybuny zgromadzenia narodowego we Francyi dowodził Robespierre, że „występki Żydów rodzą się z ich upodlenia, w którem byli dotychczas pogrążeni; będą dobrzy, gdy będą mogli *trouver quelque avantage á l'etre.*—Jakoż rok 1791 przyniósł Żydom, dzięki rewolucyi francuskiej, pierwsze wyzwolenie

polityczne, na podstawie którego mogli już pomyśleć o wyzwoleniu moralnem przez czyny własne.

Literatura żydowska, w pierwszej swej fazie po śmierci wielkiego reformatora, rozwinęła się w kierunku oświecającym, estetycznym i wychowawczym. Zanim jednak przedstawimy dalszy jej rozwój musimy poświęcić słów kilka temu brzaskowi odrodzenia literatury nowo-hebrajskiej, który ukazał się prawie jednocześnie na widnokręgu włoskim jeszcze przed wystąpieniem Mendelsohna.

Majżesz Hayim Luzzato, ur. w Padwie r. 1707 z rodziny słynnej powagami rabinicznemi, odebrawszy nie tylko wykształcenie talmudyczne, ale i świeckie, znał bowiem dobrze literaturę własną swego czasu, przejawiał od bardzo wczesnej młodości wybitny talent poetycki. Już w 17 r. życia napisał dramat pt. „Samson i Dalila", a wkrótce potem ogłosił „poetykę" *(Leszon Limudim)*. Lecz dopiero dramat alegoryczny *Migdal Oz* („Wieża zwycięztwa"), napisany po zerwaniu autora z poezyą średniowieczną, stał się hasłem reformy stylu hebrajskiego, który tu wystąpił w całym swym blasku. „Pastor fido" Guariniego był rodzicem duchowym sztuki Luzzata, będącej apoteozą życia sielskiego. Ale atmosfera tego utworu, który nawoływał do powrotu na łono przyrody, nie mogła być jeszcze odczuta i zrozumiana przez Żydów ówczesnych, więc też owa sielanka pozostała bez wpływu. Dopiero dzieło główne Luzzata (1743) r.) p. t. „Chwała sprawiedliwym" (*Lajeszarim Tehilla*) wywarło wpływ stanowczy na rozwój literatury hebrajskiej, otwierając nową jej epokę. Lubo ten nowy dramat alegoryczny, przedstawiający walkę Sprawiedliwości z Niesprawiedliwością i Prawdy z Kłamstwem, jest raczej gawędą dydaktyczno-moralną, pozbawioną akcyi wszelakiej, niż dramatem, zwłaszcza, że występują tu tylko osoby alegoryczne: Uczciwość, Rozum, Wyobraźnia, Namiętność i t. p. w dwu grupach walczących ze Sła-



wą (*Tehilla*), to jednakże zarówno idea główna dramatu: chwała Jehowy i uwielbienie dla cudów Stwórcy, jak wielce piękny styl biblijny i ładne opisy natury, musiały oddziaływać silnie na czytelników. — Ale ten obiecujący poeta tak był przepojony kabalistyką, że w końcu uczuł się powołanym do odegrania roli Mesyasza. Naturalnie rabini rzucili na niego klątwę, wskutek której wyjechał naprzód do Niemiec i do Holandyi, a później do Safetu w Palestynie, gdzie padł ofiarą zarazy, w 40 r. życia. — Zasługą jego, pisze dr. Nahum Slouschz, było wyswobodzenie języka hebrajskiego z idei i z form średniowiecznych i skojarzenie go z literaturami nowożytnemi.

Tymczasem w Niemczech, pod wpływem świeżego tchnienia idei filozoficznych i tolerancyjnych XVIII w., potworzyły się w Berlinie, Hamburgu i Wrocławiu kółka żydowskie „inteligentów"(*Maskilim*), złożone z ludzi wtajemniczonych w cywilizacyę europejską i przeniknionych pragnieniem szerzenia światła śród gmin prowincyonalnych. Dwie szkoły z filozofem Mendelsohnem i pòetą Wesselim na czele zrodziły się z tego ruchu, a mianowicie: *biuryci* (od *biur*=komentarz) i *measseflsci* (od *meassef*=zbierać). Pierwsi, zwalczając przesądy i ciemnotę Żydów, bronili ich przed zewnętrznymi wrogami, drudzy dążyli do reformy wychowania młodzieży i podniesienia kultury języka hebrajskiego, a obie starały się przy tem dźwignąć stan moralny i społeczny Żydów, oraz usunąć różnice zewnętrzne pomiędzy nimi i wyrugować żargon przez Biblię niemiecką Mendelsohna, którą biuryści, czyli komentatorowie, mieli zaopatrzyć w wyjaśnienia rozumne i naukowe. W r. 1785 dwaj pisarze hebrajscy z Wrocławia, *Izaak Eichel i B. Landau* rozpoczęli wydawać pod opieką Mendelsohna i Wesselyego pismo peryodyczne p. t. *Ha-M assef* („Zbieracz"), które zgrupowało pod jedną egidą bojowników humanizmu (Haskala) z różnych

krajów.—Lubo utwory umieszczane w tym organie, który istniał tylko lat 7, były jeszcze bardzo nieudolne, pozbawione smaku i wszelkiej oryginalności, to jednakże ów zbiór peryodyczny, służąc propagandzie i polemice z przesądami rabinów, przyczynił się do wyzwolenia Żydów niemieckich i do odrodzenia świeckiego hebrajszczyzny. Jakoż z działaczów tego okresu wyróżnili się *Naftali Hartwig Wesseli* z Hamburga (1725—1803), uważany za księcia poetów tej epoki, autor poematu epicznego w pięciu tomach pt. „Mojzyada" (*Sziré Tifereth*), który powsał pod wpływem „Messyady" Klopsztoka. Jest to właściwie krasnomówcza parafraza opowiadań biblijnych, odznaczających się tylko wytwornością stylu. Poemat ten miał wpływ ogromny i uznanie powszechne nawet u ortodoksów. Oprócz tego napisał Wesseli „Ogród zamknięty" (*Gan Naul*) w r. 1765, t. j. zbiór artykułów filologicznych, tudzież „Słowa pokoju i prawdy" (*Dibrei Szalomweemeth*), ogłoszone w r. 1787 z powodu edyktu cesarza Józefa II, który zarządził reformę nauki Żydów i ustanowił szkoły nowożytne. Wesseli, nie bacząc na gniew fanatyków, oświadczył się w tem piśmie z całą stanowczością za reformami szkolnemi. Za tę prawość charakteru rabini rzucili na niego klątwę.

Jakkolwiek ta pierwsza działalność literacka reformatorów judaizmu była bardzo uboga i wyłącznie tylko naśladowcza, to jednakże ruch, wywołany przez *meassafim*, wstrząnął tradycyą rabiniczną, skamieniałą przez wiek i ciemnotę, a hasło życia i nauki rozbrzmiewało coraz potężniej śród zwolenników *Haskali*, t. j. humanizmu hebrajskiego. Od tej pory zjawiła się w ghetto cała klasa *maskilim*, t. j. literatów świeckich, z którymi rabini ortodoksyjni muszą odtąd dzielić się władzą nad ludem. W tym ruchu literackim z końca XVII w. uczestniczą we Włoszech tylko, *Efraim Luzzato* (1727 — 1792), autor sonetów erotycznych, i *Samuel Roma-*

nelli, autor melodramatu, we Francyi zaś zasłynął jedyny poeta oryginalny tej epoki, *Eliasz Halfen Halewi* (1760—1822), którego „Hymn do pokoju" jest apoteozą Napoleona, opiewanego w licznych pieśniach i przez innych autorów, jako zbawca i Mesyasz.

W Galicyi Żydzi światlejsi, lękając się strasznej zarazy chasydyzmu, który coraz głębiej zapuszczał swoje korzenie, podjęli pracę measafistów i, jako zwolennicy „humanizmu", pomagali *eo ipso* usiłowaniom rządu austryackiego. Ów ruch literacki, zapoczątkowany w Niemczech, utrwalili w Polsce austryackiej dwaj najznakomitsi humaniści żydowscy: Rapaport, twórca nauki judaizmu, mającej zastąpić scholastykę rabiniczną, i Krochmal, tworca idei „o posłannictwie ludu żydowskiego", które miało zastąpić ideał mistyczny i religijny. *Salomon Jehuda Rapaport* (1790 — 1867) ze Lwowa, przeznaczony pierwotnie do rabinatu, nauczywszy się języka francuskiego i niemieckiego, rozpoczął swą działalność literacką od opisu w języku hebrajskim Paryża i wyspy Elby, a później przełożył „Esterę" Rasyna i kilka poezyj Szyllera. Następnie, poznawszy gruntownie uczonych i poetów żydowskich w wiekach średnich, wydrukował w czasopiśmie *Bikkure ha Ittim* studyum biograficzne i literackie o znakomitościach rabinicznych X i XI ww, gdzie złożył dowody olbrzymiej erudycyi, zmysłu krytycznego i trzeźwości sądu, zachęcając swemi pracami takich uczonych, jak Jost, Zunz i Luzzato do zgłębienia judaizmu średniowiecznego. Mianowany rabinem w Tarnopolu, musiał rychło, wskutek prześladowań chasydów, opuścić nietylko to stanowisko, lecz i Galicyę. Wyjechawszy do Pragi, został rabinem tej wielkiej gminy i tu dokonał żywota. Rapaport, będąc żarliwym zwolennikiem haskali, wierzył w to święcie, że tylko wiedza i cywilizacya nowożytna mogła podnieść nietylko poziom umysłowy, lecz i położenie polityczne Żydów. Wszelako, dążąc przez

całe życie do pojednania rozumu ducha nowożytnego z wiarą i nadzieją mesyaniczną rabinów ortodoksyjnych Rapaport był wrogiem stanowczym wszelkich reform religijnych w judaizmie, które, podług niego, musiały rozdwoić naród i zrodzić obojętność dla instytucyj narodowych.

Mówiąc o Rapaporcie, nie możemy nie zaznaczyć głębokiego rozumu tego pisarza w kwestyi niezmiernie doniosłej. Otóż, odwołując się do zdania, wyrzeczonego w Talmudzie przez R. Jossi: „Po co w Babilonie język aramejski?; tu albo język święty, albo perski" — Rapaport pisze: „Do czego w polskim kraju język żydowsko-niemiecki? Tu albo język święty, albo polski" (*Lszon jhudit — deutsch berez Polonia lmo? O lszon hakodesz o lszon polonia*). Byli też i inni, którzy uważali za kwestyę bytu Żydów galicyjskich przyjęcie języka i kultuy polskiej. Ale te nawoływania przebrzmiały bez echa. Sporadycznie — pisze Max Weissberg — już w 1-ej połowie XIX w. językiem literackim Zydów galicyjskich był język niemiecki, a od r. 1851 „*Wiener Blätter*" był organem galicyjskich Maskilim, zaś wybitniejsi literaci żydowscy z Galicyi pisali tylko po niemiecku. A przecież po nieszczęściach Polski w XVII i XVIII w., które tak stanowczo oddziałały na los Zydów, wytworzyła się cała literatura lamentacyjna, w której poeci żydowscy opłakują Polskę, jak nową Palestynę utraconą. Jeden z elegików rozpoczyna pieśń swą w klasycznym stylu trenów Jeremiasza, od słów: „*Echa joszwa bodod medinat Polonia heikoro rabosi bedeot hamatiro*", t. j.: „O, jakże zostałaś osierocona, droga ziemio polska, słynna i wielka swą nauką".

Lubo wielce poważna działalność naukowa Rapaporta, w której ten uczony odtwarzał przeszłość Izraela, przyjętą była z żywem uznaniem przez wykształcone sfery żydowskie na Zachodzie, to jednakże nie mogła zadowolić całkowicie Żydów

polskich, tonących w mistycyzmie mesyanicznym. Dopiero porwał za sobą szersze warstwy *Nachman Krochmal* (1785 — 1840), filozof z Brodów, twórca idei o „posłannictwie ludu żydowskiego". Główne dzieło tego pisarza, wydane po jego śmierci przez Zunza p. t. *More Neboche ha-Zeman*, czyli „Przewodnik zbłąkanych czasu", uchodzi za najoryginalniejszy utwór filozoficzny w literaturze hebrajskiej nowożytnej. Opierając się na teoryi Hegla o rozumie rzeczywistym i rozumie absolutnym, Krochmal zbudował swój system filozofii żydowskiej, dowodząc, że judaizm nie jest bytem odrębnym i odosobnionym, lecz stanowi cząstkę cywilizacyi powszechnej. Mając węzły wspólne, które go łączą z całym światem cywilizowanym, judaizm różni się wszakże od niego właściwemi sobie przymiotami. Prowadząc niezależne istnienie organizmu narodowego, podobnie, jak wszystkie inne, dąży on zarazem do reprezentacyi *duchowej*, *absolutnej* i, wskutek tego, do uniwersalności. Z tej postaci podwójnej, jaką nam przedstawia naród żydowski, wypada, że gdy *narodowość żydowska* tworzy *żywioł właściwy* temu narodowi, jego cywilizacya, jego intellekt są *uniwersalne* i wypływają z jego życia narodowego. Oto dlaczego ta cywilizacya jest rdzennie duchowa, idealna, i dąży, ani mniej, ani więcej, tylko *do udoskonalenia całej ludzkości!* Naród żydowski — pisze Krochmal — zmartwychwstaje bez przerwy z popiołów swoich, a przedstawiając postać podwójną, jest narodowy w swym *partykularyzwie* a *uniwersalny* w swej duchowości.

W tę samą strunę szczytnego posłannictwa Żydów, jako „narodu męczenników", uderzył lekarz *Salomon Ludwik Steinheim* (1790 — 1860) w swoich „Pieśniach Obadjasza b. Amosa z wygnania". „Ty sam—woła ten pisarz do swych współwyznawców — wiekuisty narodzie przymierza, niezliczony zastępie, rozproszony *śród* ludów — tyś jest kapłanem, tyś

ofiarą, ty krwawiącym świadkiem Jehowy."—„Ludu mój szczytny — woła inny galicyjski autor Haskali, *Jakób Hersz Sperling* — który byłeś ongi potężnym władcą krajów nie przez wojska i gwałty, lecz w duchu! Tyś bogaty w skarb mądrości i wiedzy. Tobie przypadła w udziale nauka i światło wszelkie. Jesteś słońcem i oświecającym ludy księżycem!"

Gdy Rapaport odtwarzał przeszłość Izraela, a Krochmal roztaczał przed nim duchowe posłannictwo judaizmu, *Izaak Erter* (1792—1841) z Przemyśla, przyjaciel i uczeń Krochmala, zwalczał bronią satyry, zabójczą dla Żydów, hydrę chasydyzmu. Zostawszy, po ukończeniu studyów rabinicznych, bojownikiem Haskali, Erter, zachęcony przez Rapaporta i Krochmala, ogłosił swój pierwszy szkic satyryczny przeciw hasydyzmowi. Odczuwszy pocisk, fanatycy rzucili się z taką zajadłością na autora, że ten, zmuszony prześladowaniem do opuszczenia miasta rodzinnego, przeniósł się do Brodów, gdzie był przyjęty z zapałem przez Maskilim. Wszelako, znosząc niedostatek, Erter, podtrzymywany przez małżonkę dzielną i rozumną, w 33-m r. życia udał się do Pesztu na studya lekarskie, a po 5-u latach wrócił do Brodów z dyplomem doktora medycyny. Od tej pory, mając zapewnione środki bytu, prowadził walkę zaciętą z obskurantyzmem i z mistycyzmem, a liczne jego artykuły, zebrane w jeden tom p. t. *Hazofe-le-beth-Izrael* („Widzący z domu Izraela") wyszły już po śmierci autora. Nahum Sluschz uważa Ertera za pierwszorzędnego poetę satyrycznego i krytyka obyczajów. W śmiechu tego satyryka czuć łzy; gryzie, żeby poprawić. Bez uprzedzeń i namiętności, lecz tylko z ironią subtelną wyszydza chasydów ich zabobony obrzydliwe, ich angelologię i demonologię, ośmiesza idyotyzm i ciasnotę pojęć rabinów i chłoszcze próżność nędzną przedstawicielów gmin. Nie oszczędza też i Żydów *nowożytnych*, dyplomowanych, którzy gonią tylko za



zyskiem własnym, nie dbając o dobro ludu. Po raz pierwszy poeta hebrajski ośmielił się przedstawić w szeregu obrazów silnych wszystkie choroby, trawiące organizm żydowski.

Lirykiem judaizmu galicyjskiego był *Meir Hallevi Letteris* (1807 — 1871), uczony filolog, który także rozpoczął działalność pisarską od przekładu tragedyj biblijnych Racine'a, a przerobił też po hebrajsku i „Fausta", dając mu za bohatera Eliszę b. Abuja z przydomkiem „Aszer". Z jego poezyj syonistycznych wyróżnia się „Gołąbka żałosna" (*Jona Homiah*), symbolizująca lud izraelski.

W szeregu postępowców galicyjskich tej doby wyróżnił się jeszcze *Juda Mises*, który w swych dziełach: „Charakterystyka rabinów" (*Techunath Harabanim*) i „Gorliwość prawdy" (*Kineath Haemeth*) zwalczał tradycyę rabiniczną.

Ale te usiłowania galicyjskich *Maskilim*, dążące do szerzenia oświaty, promieniowały w granicach bardzo szczupłych, praca bowiem reformatorów, oparta przeważnie na rozumowaniach, przekonać nie mogła mas ciemnych, „żyjących ideałami mesyanicznemi pod jarzmem religii formalistycznej i upośledzenia społecznego." To też chasydyzm podbił Galicyę najzupełniej, a literatura hebrajska, ograniczona do kółek własnych, już nie odzyskała swej żywotności.

Zato we Włoszech, po dość długiej przerwie, literatura hebrajska bujniej zakwitła, dzięki nowej szkole literackiej i naukowej, która się wytworzyła w pierwszej połowie zeszłego wieku pod wpływem *J. S. Regio'a* (1784—1854), twórcy „dzieła o prawie i filolofii", będącego próbą syntezy prawa żydowskiego i nauki.

Najoryginalniejszym i najbardziej wpływowym pisarzem tego okresu był *Samuel Dawid Luzatto* (1800—1865) z Tryestu, syn biednego stolarza, a od r. 1829 rektor seminaryum rabinicznego w Padwie.

Posiadał on wiedzę obszerną, smak literacki, kulturę nowożytną, temperament południowy i uczucie, które w nim panowało nad rozumem. Filolog, archeolog, poeta i filozof, stworzył naukę judaizmu w języku włoskim, ale był nadewszystko pisarzem hebrajskim. Wydał on średniowiecznych mistrzów hebrajskich z poważnemi wyjaśnieniami naukowemi, pisał bardzo liche poezye, ale był głównie romantykiem żydowskim i patryotą, którego oburzały ataki humanistów niemieckich i galicyjskich przeciwko religii i nacyonalizmowi żydowskiemu, był wrogiem racyonalizmu, z którym walczył przez całe życie. W przeświadczeniu, które podzielał i Krochmal, o roli opatrznościowej Izraela, będącego istotnie „ludem wybranym," Luzzato pisze (w przekładzie naszym podług N. Sluschza):

„Każdy naród, który posiada kraj własny, może istnieć i panować nad wypadkami, nawet bez religii odrębnej; ale naród żydowski, rozproszony po wszystkich krajach, może się utrzymać tylko przez przywiązanie do swej wiary. Bez wiary asymilizacya Żydów z innemi narodami jest nieunikniona. Widzimy w Niemczech uczonych Żydów, którzy tak pracują naukowo nad judaizmem, jak nad egiptologią, lub assyryologią, przez miłość dla nauki, dla zdobycia sławy, a w najlepszym razie dla podniesienia uroku Izrala. Nie cofają się przed żadną przesadą, gdy idzie o przyśpieszenie politycznej emancypacyi Żydów. Dla tych ludzi, ostatecznie, Szyller i Gethe mają więcej wagi, niż wszyscy prorocy i doktorowie Talmudu.... Prawdziwa nauka żydowska, która trwać będzie tak długo, jak świat, to *nauka oparta na wierze*, nauka dążaca do zrozumienia Biblii, jako dzieła boskiego, umiejąca ocenić historyę odrębną narodu, którego losy były odrębne, nauka, która stara się wydobyć z różnych epok historyi ludu żydowskiego chwile walki geniuszu judaizmu z geniuszem ludzkim, powszechnym, działającym z zewnątrz. A ponieważ widzimy, że we wszystkich wiekach duch boży judaizmu przemagał nad duchem ludzkim, więc też dzień, w którym zwycięży ten ostatni, będzie kresem istnienia ludu izraelskiego.

Luzzato, jak Heine, twierdził, że ludzkością owładnęły dwie siły przeciwne: *attycyzm* i judaizm:



Wszystko jest żydowskie, co stanowi sprawiedliwość, prawdę, dobro, zaparcie się siebie; wszystko, co piękne, rozumne a zmysłowe—jest attycyzmem. Krytykując racyonalistów średniowiecznych z Majmonidesem na czele, który żądał rzeczy, w przekonaniu Luzzata, niemożliwej, t. j. pojednania nauki z wiarą, tak pisze:

„Nauka nie przynosi nam szczęścia; jedynie tylko *moralność* najwyższa jest w stanie dać nam szczęście prawdziwe i spokój wewnętrzny. Ale tej moralności my nie znajdziemy w Arystotelesie, lecz tylko w prorokach izraelskich. Szczęście ludu żydowskiego, *ludu moralnego*, nie zależy od jego emancypacyi politycznej, lecz od *wiary i moralności*".

Zobaczmy teraz, jakiem echem odbiły się nowe hasła na Litwie, którą N. Sluschz nazywa „jedynym *krajem żydowskim*, jaki jeszcze pozostał". Gdy ze wstąpieniem na tron Aleksandra I ustanowiona była specyalna komisya do zbadania warunków bytu Żydów, piewsze zetknięcie bliższe pomiędzy Żydami a Rosyanami nastąpiło w małem miasteczku Szkłowie, zamieszkałem prawie wyłączni przez Żydów, a leżącem na trakcie ze stolicy państwa na zachód. Tu powstało pierwsze koło literackie, założone przez Meassifim i ztąd też wyszedł pamflet p. t. *Sineath Hadath* („Nienawiść religijna"), wydrukowany w Szkłowie r. 1804, a przełożony później na język rosyjski. Autor *Newachowicz* (dziad słynnego uczonego M. Miecznikowa), protestując, w imieniu prawdy i ludzkości przeciw pogardzie, okazywanej Żydom, wołał: „Chrześcijanie! Nie szukajcie *Żyda* w *człowieku*, ale raczej poszukujcie *człowieka* w Żydzie. Przysięgam, że Żyd, wierny swej wierze, nie może być ani złym człowiekiem, ani złym obywatelem"...

„Wilno, pisze Sluschz, rezydencya „Gaona" w XVIII w. była metropolią żydowską. Systematyczne *usuwanie* języka polskiego, zwłaszcza od re-

wolucyi r. 1831, zakaz używania mowy polskiej, zamknięcie uniwersytetu i brak żywiołów litewskich, wszystko to uczyniło z Wilna wielkie miasto żydowskie w. XIX. Humanizm niemiecki *(haskala)* znalazł tu swój wyraz w kole literatów żydowskich, założonem r. 1830, które dało pobudkę do powstawania takich samych kółek i na prowincyi". Pierwszym zapaśnikiem rozwoju literackiego na Litwie był „ojciec poezyi" *Abraham Ben Lebensohn* (Adam Hakohen 1794 — 1880), Rozpocząwszy od naśladowania romantyków niemieckich, pisał wiersze bardzo nieudolne, których zbiór p. t. *Szire sefath kodesz* („Pieśni w języku świętym") wyszedł w Wilnie r. 1852, w 3 tomach. Do najlepszych należą te pieśni, które były okrzykiem bólu przeciwko nędzom ludzkim, protestem gorzkim przeciwko brakowi miłosierdzia pośród ludzi i skargą na nieubłagane okrucieństwo natury, która nam porywa istoty najukochańsze, skarga na bezsilność człowieka wobec śmierci, która poecie wydarła syna. Te poezye Lebensohna były przyjęte przez Żydów z entuzyazmem. Gdy słynny filantrop *Montefiore* udał się do Rosyi w roku 1848, żeby wyjednać u rządu wprowadzenie roform szkolnych, Lebensohn stanął po stronie reformatorów, dowodząc, że na poniżenie żydów składają się 3 przyczyny główne: 1) brak „haskali", t. j. wychowonia rozumnego, opartego na znajomości języka kraju, na naukach świeckich i na nauce rzemiosł ręcznych; 2) ciemnota rabinów i kaznodziejów w tem wszystkiem, co nie dotyczy religii i 3) pogoń za przepychem i zbytkiem stołu i odzieży. Gdy w r. 1867 walka o emancypacyę Żydów dosięgła swego apogeum, Lebensohn ogłosił w Wilnie dramat p. t. *Emet we Emuna* („Prawda i wiara"), napisany przed 20 laty. Jestto właściwie nudny traktat moralny, bez żadnej wartości artystycznej, w którym autor, chłoszcząc zabobony i fanatyzm ortodoksów, przedstawia w osobie głów-



nej dramatu (*Zibeon*) świętoszka żydowskiego, hipokrytę i rozpustnika, walczącego kłamstwem i obłudą. Bohater ten pod wpływem fanatyzmu religijnego popełnia przeróżne występki, lecz w końcu prawda tryumfuje.

Twórcą realistycznej prozy hebrajskiej był niemniej sławny współczešnik i współziomek Lebensohna *Mardocheusz Aron Ginzburg*, po którym zostało 15 tomów różnych prac. Posiadając zdrowy rozsądek i wykształcenie nowożytne, wywierał wpływ bardzo wielki na swych czytelników i na rozwój literatury hebrajskiej. W swej autobiografii (*Abieser*) przedstawia obraz bardzo wymowny wadliwego wychowania i zacofanych obyczajów *ghetta*; dwa tomy poświęca wojnom napoleońskim; tom—oskarżeniu o mord rytualny w Damaszku (*Hamath Damesek*). Prócz tego napisał historyę Rosyi, przekład „Poselstwa" Filona i traktat o stylistyce (*Debir*).

Mistrzem" humanizmu był *Izaak ben Lewensohn* z Krzemieńca (1788—1860). Poznawszy się w Brodach z kołem humanistów, postanowił krzewić na Wołyniu nowe ideje, stojąc na gruncie ściśle ortodoksyjnym. Jakoż w imię tradycyj religijnych walczył z zabobonami, domagał się obowiązkowej nauki języka hebrajskiego, oraz wiedzy współczesnej i rzemiosł. W swych dziełach *Beth Jehuda* i *Teuda be Izrael* broni wykształcenia nowożytnego; w książce *Zerubabel* zajmuje się kwestyami filologii hebrajskiej, w *Efes Damim* unicestwia, na podstawie dokumentów, legendę o mordzie rytualnym, a w *Ahia Haszíloni* bierze w obronę judaizm talmudyczny przeciw zarzutom chrześcijan. Żyjąc w nędzy, w zupełnem odosobnieniu, oddany tylko nauce, Lewensohn zdobył sławę zacnego idealisty, która przeniknęła nawet do sfer rządowych. Cesarz Mikołaj mówił z nim osobiście, to też w znacznej części dzięki jego radom założono elementarne szkoły żydowskie, otwarto dwa seminarya rabiniczne w Wilnie i Żytomierzu, kolonie rolnicze i t. p.

Gdy Cesarz Mikołaj I zniósł organizacyę synodu centralnego, pozostawiając tylko kahały, odpowiedzialne za pobór wojskowy, gdy wszystkie nadzieje emancypacyi zawiodły, rozczarowanie ogarnęło masy i hassydyzm, który oddawna czychał na tę ostatnią fortecę judaizmu rozumniejszego, szerzyć się zaczął coraz silniej. I wówczas to, gdy rabini byli bezradni wobec tej fali mistycyzmu, wystąpił z nim do walki romantyzm literacki, który, jak się okazało, znalazł dla siebie grunt wielce przyjazny, zwłaszcza, że w tej epoce uprawiano język hebrajski z całym zapałem nie tylko w kołach postępowych, lecz także śród rabinów młodszych. Była to epoka „Melicy“, t. j. pełnego kwiecistości i obrazowości przesadnej naśladownictwa stylu biblijnego, który miał zastąpić oschłość rabiniczną i walczyć zwycięzko z hassydyzmem. I oto stała się rzecz arcyciekawa. Zarówno romantyzm w ogólności, jak i nowy rodzaj romansu hebrajskiego, zawdzięczają Żydzi litewscy Eugeniuszowi Suë, którego „Tajemice Paryża“ przetłomaczył na język hebrajski *Kalman Szulman* (1826—1900) z Wilna. Gdy olbrzymie powodzenie tego przekładu przyniosło tłumaczowi *„une renommée immense“*, Szulman, rozwijając swą działalność na różnych polach, dał Żydom w języku hebrajskim Historyę powszechną w 10 tomach, jeografię także w 10 t., studya biograficzne i literackie o żydowskich pisarzach średniowiecznych w 4 t., romans narodowy z epoki Barkochby, przekłady niezliczone i t. d. Kunsztowność i nadzwyczajna przesada stylu, pojęcia naiwne i sentymentalizm, trafiający do serca czytelników pierwotnych, niewykształconych, i romantyczność, połączona z miłością dla wszystkiego, co żydowskie—oto źródła, z których płynęło powodzenie książek Szulmana, pozbawionych oryginalności. Jakoż stworzył on szkołę, z której wyszli i pisarze samodzielniejsi. Pierwsze miejsce, jako romantyk, zajmuje Michał Józef *Lebensohn*



(1828 — 1852), syn A. B. Lebensohna. Znając gruntownie język hebrajski i posiadając oprócz talentu wykształcenie nowożytne, Lebensohn wykazał w swych utworach liryzm głęboki bez dawniejszej przesady sztucznej. To też krytycy widzą w nim pierwszego poetę-artystę w języku hebrajskim. Rozpocząwszy od przekładu „Zniszczenia Troi" Szyllera, wydał następnie zbiór „Pieśni córki Syonu" (*Szire Bath Sion*), złożony z sześciu poematów historycznych. Drugi zbiór tego poety, zmarłego przedwcześnie, wydany w Wilnie już po śmierci autora, p. t. *Kinor bath Sion* („Lira córki Syonu"), zawiera, oprócz przekładów z niemieckiego, oryginalne pieśni liryczne, zabarwione posępnie przeczuciem bliskiej śmierci, którą poeta przeklina.

Pierwszym twórcą romansu hebrajskiego był *Abraham Mapu* (1808—1867), urodzony w Słobódce pod Kownem. W 12 r. życia był już „erudytem" talmudycznym, w rok późuiej „fenomenem" (Itu), gdy doszedł do lat 17 dano mu żonę. Zasmakowawszy w kabale, był blizki zostania chasydą, ale matka rozumna nie dopuściła do tej herezyi. Był to nauczyciel ghetta, kryjący w swej duszy chorobliwe marzenia misyoniczne. I byłby zmarniał, jak inni, gdyby nie Psałterz łaciński, który przypadkiem dostał się w ręce młodzieńca. Czy przez ciekawość, czy przez żądzę wiedzy postanowił uczynić wszelkie możliwe wysiłki dla odcyfrowania tekstu świętego w języku nieznanym. Jakoż, nie cofając się przed trudnościami nadzwyczajnemi, zestawiał wyrazy tekstu łacińskiego z tekstem hebrajskim i tą drogą poznał dużą liczbę wyrazów łacińskich. Tymczasem zamożny teść młodzieńca uległ ruinie finansowej, wskutek czego Mapu, przyjąwszy miejsce belfra w domu żydowskim na wsi, znalazł się nagle wobec żywej natury, która wywarła na nim wpływ nadzwyczajny, wyzwalając go z wszelkich tumanów

mistycznych. W dodatku światły proboszcz polski z poblizkiego miasteczka, poznawszy żądzę wiedzy młodzieńca zajął się jego wykształceniem. Pod kierunkiem zacnego kapłana Mapu nietylko przestudyował z zapałem łacińskich mistrzów klasycznych, lecz także zdobył języki francuski, niemiecki i rosyjski.— Wróciwszy do Kowna, musiał ukrywać swe wiadomości, żeby fanatycy nie pozbawili go jedynego źródła dochodów skromnych z nauczania języka hebrajskiego! Olśniony dziełami romantyków, a nadewszystko romansami E. Suë, Mapu już od r. 1830 marzył o romansie historycznym p. t „Miłość Syonu", który miał wyjść dopiero po 23 latach udręczeń autora w pracy ciężkiej, a nędznie wynagradzanej. Zostawszy profesorem w szkole żydowskiej w Kownie r. 1848, Mapu mógł nareszcie zająć się swoim romansem, który, ku osłupieniu autora, był przyjęty przez Żydów z entuzyazmem. Był to romans historyczny, w którym autor przedstawił jeden rozdział z życia narodu żydowskiego w epoce proroka Izajasza. Pod względem intrygi romantycznej, malowidła charakterów i powiązania wypadków jest ta „Miłość Syonu" romansem dziecinnym. To też nie inwencya bajki romantycznej schwyciła czytelników za serce, lecz obraz Judei starożytnej, Judei proroków i królów, wskrzeszony w marzeniach poety. Autor, chcąc podnieść poziom moralny swych współwyznawców, tonących w mistycyzmie, wrogim teraźniejszości, przedstawił nie tę świetną przeszłość narodu, jaka się wytworzyła w mózgach hasydów, zgnębionych nędzą i ogłupionych ciemnotą. nie Judeję rabinów, świętych i ascetów, lecz kraj natury, uciech światowych i miłosci, kraj „Pieśni nad pieśniami" z Izajaszem, wcale niepodobnym do rabina, głosiciela majaczeń mistycznych, lecz z Izajaszem poetą, patryotą, moralistą szczytnym, prorokiem Judei wolnej, głoszącym dobroć i sprawiedliwość, cnoty, nieznane współczesnym rabinom prze-

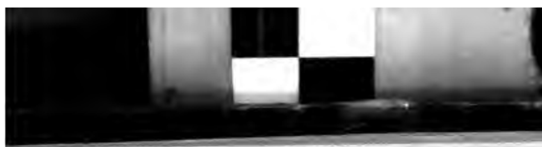


śladowczym. Ponieważ autor zalecał głównie powrót do życia, bardziej zbliżonego do natury, więc po raz pierwszy lasy litewskie były świadkami widowiska nadzwyczajnego. Uczniowie rabinów, uciekając ze szłoły, śpieszyli do lasu, żeby tam czytać potajemnie „Miłość Syonu". Zachęcony powodzeniem, Mapu wydał drugi swój romans historyczny z tej samej epoki p. t. *Aszmath Szomron* („Grzech Samaryi"), który przedstawia zapasy, wywołane współzawodnictwem Jerozolimy i Samaryi. Autor jednak, nadużywając przesadnie siły kontrastów, zszedł już w tem dziele na manowce stronności, uosabia bowiem wszystko co dobre i sprawiedliwe, piękne i szczytne w Jerozolimie, a wszelką obłudę, przewrotność, dogmatyzm niedorzeczny i rospustę—w Samaryi. Oba romanse nie wytrzymują krytyki ze stanowiska artystycznego, gdyż, pomijając bajkę dziecinną i nudne, rozwlekłe opisy, autor, daleki od wszelkiej psychologii, nie umie tworzyć bohaterów rzeczywistych, lecz tylko postacie blade i sztuczne. Ale te wady nie istniały dla pierwotnych czytelników Mapu, który miał przedewszystkiem na względzie cel moralny. Gdy jednakże zuchwalstwo fanatyków ciągle wzrastało, a potrzeba reform była gwałtowna, Mapu, schodząc z wyżyn romansu historycznego, napisał w r. 1860 romans obyczajowy p. t. *Ait Zabua* („Hipokryta"), w którym uderzył z całą siłą w obskurantów i fanatyków ghetta. W bohaterze głównym (Rabbi Zadok) przedstawia autor z realizmem nieubłaganym hipokrytę, rospustnika, łotra bez żadnych skrupułów, wyzyskiwacza ciemnoty i łatwowierności ludowej, pokrywającego swe łajdactwa płaszczem dewocyi. Głównym współzawodnikiem Zadoka jest Godiel, fanatyk ślepy, prześladowca zajadły tych wszystkich, którzy nie uznają jego poglądów, wróg literatury hebrajskiej i gnębiciel Żydów, oddanych nauce nowożytnej.— Oprócz tych dwu postaci rabinicznych, autor namalował plastycznie sporo innych typów ze środowiska talmudycznego.

Reformy Cesarza Aleksandra II, a mianowicie zniesienie kahałów i dawnego porządku służby wojskowej, która głównie Żydom dokuczała, wzruszyły głęboko humanistów żydowskich, pobudzając ich do zwalczania oporu konserwatystów, niechętnych wszelkim reformom, bądź dokonanym, bądź zamierzonym. Cenną pomocnicą w tej walce była humanistom prasa hebrajska, która się teraz rozwinęła. Pierwszym (1856), bardzo wpływowym dziennikiem politycznym i literackim był *Hamaguid* („Mówca"), w którego redakcyi ogniskowali się literaci hebrajscy wszystkich przekonań i krajów. Tu rabin *Hirsz Kaliszer* i redaktor *Dawid Gordon* głosili po raz pierwszy około r. 1860 praktyczne urzeczywistnienie idei syonistycznej, a dzięki ich propagandzie było założone 1-sze towarzystwo do kolonizowania Palestyny. Otworzone przez rząd szkoły specyalne i seminarya rabiniczne odebrały „chederom" i „jyszywom" tysiące uczniów, a język rosyjski zdobywał przewagę nietylko nad żargonem, lecz nawet i nad hebrajskim.

Tymczasem antagonizm pomiędzy humanizmem a fanatyzmem religijnym przerodził się w walkę bez miłosierdzia, w której literatura romantyczna ustąpiła miejsca realistycznej, zapoczątkowanej przez znany nam romans Abrahama Mapu p. t. „Hipokryta". W r. 1867 zjawił się w Wilnie napisany przed 20 laty dramat A. Lebensohna „Prawda i Wiara", w którym także gra główną rolę świętoszek ghetta. W tym samym roku młody pisarz *S. J. Abrahamowicz*, późniejszy mistrz żargonu, wydał swój romans realistyczny *Haaboth wehabanim* („Ojcowie i Synowie"), który przedstawia antagonizm ojców wierzących z synami postępowemi, z akcyą w środowisku hassydów.

Ale ponad wszystkich realistów wzniósł się *Juda Leon Gordon* (1830—1892), który „uosabia sam jeden tę całą epokę pełną ruchu". Urodzony w Wil-



nie, z rodziców zamożnych, pobożnych i względnie oświeconych, Gordou otrzymał wychowanie rabiniczne. Gdy ojciec jego zbankrutował, wskutek czego odmówiono Judzie panny już z nim zaręczonej, młodzieniec, zabrawszy się do nauki, zdobył języki rosyjski, francuski i łaciński i poznał gruntownie literaturę rosyjską. Po 20 latach pracy nauczycielskiej w różnych miastach litewskich i walki niezmordowanej z fanatykami, Gordou otrzymał w r. 1872 posadę sekretarza gminy w Petersburgu i nowo-utworzonego towarzystwa do szerzenia oświaty śród żydów rosyjskich. Ale tu, pod zarzutem uczestnictwa w spisku politycznym, dostał się w r. 1879 do więzienia, które było jego ruiną materyalną i fizyczną. Odzyskawszy wolność, został współredaktorem dziennika „Hamelic", lecz trawiony chorobą, wkrótce potem zakończył życie. Rzuciwszy się w wir walki z obskurantyzmem żydowskim, którą prowadził wierszem i prozą, po hebrajsku i po rosyjsku, Gordon, po ukazie o uwłaszczeniu w r. 1863 napisał silny wiersz z okrzykiem „Zbudź się, mój ludu" (*Hakica Ami*): Oto próbka:

„Powstań, mój ludu! dokąd będziesz drzemał? patrz, noc pierzchła, słońce już świeci dokoła. Od 20 wieków ileż zmian, ile murów rozbitych! Czyż nie jesteśmy w Europie oświeconej?... Zbudź się, mój ludu! ten kraj, Eden prawdziwy, będzie tobie otwarty, jego synowie przyjmą cię za brata. Oddaj się tylko z zaufaniem nauce i służbie publicznej!...

Oddany całą duszą walce z wrogami światła, Gordon ucieka się i do satyry ostrej, gryzącej, byle zmusić opornych do pójścia za duchem czasu. W poemacie historycznym *Bein Szinei Arajoth* („Między zębami lwów") z czasów wojen żydowsko-rzymskich, dysząc pogardą i nienawiścią dla Rzymian, chłoszcze zarazem i rabinów, którzy nie umieli kierować ludem.

Ostatni poemat historyczny „Król Sedecyasz

w więzieniu“ pochodzi z doby, w której sceptycyzm poety wzmocnił się jeszcze i uderza już nie w rabinizm, lecz w same zasady judaizmu proroków. Wobec tego, że prorok głosił zwierzchnictwo głoski i prawa, paraliżującego działalność wojowników (w Sobotę), czyż „naród marzycielów i wizyonerów mógł się ostać choć przez dzień jeden”? Skoro zaś prawo zabiło naród i fatalność okrutna ciąży nad ludem Księgi, to czyż nie lepiej wyzwolić jednostki z kajdan wiary, wyswobodzić masy od formalistyk religijnych, które mu drogę zagradzają?... Jakoż tej idei właśnie poświęcił Gordon resztę życia. W poezyi, poświęconej redaktorowi „Jutrzenki“ (*Haszahar*), w chwili wyjścia tego przeglądu Gordon pisze:

„Niegdyś i jam opiewał miłość, rozkosze, przyjaźń, dnie uroczyste, wolność i nadzieję. Struny mej liry drżały wzruszeniem... I oto wypływa „Jutrzenka”, nastrajam swą harfę, żeby powitać zorzę poranku. Niestety, jam już nie ten sam, ja już śpiewać nie umiem. Złe sny zakłóciły spokój mych nocy! Ukazały mi one mój lud twarzą w twarz. Ukazały mi go w całem poniżeniu, i jego rany niezgłębione. Ukazały mi niesprawiedliwość, źródło klęsk wszelkich. Widziałem jego prowodyrów zbłąkanych i mistrzów, którzy go oszukali. Serce moje krwawi się bólem. Struny mej liry dźwięczą już tylko żalami. Odtąd już nie śpiewam radości, ani pociechy; nie spodziewam się światła i nie oczekuję wolności. Śpiewam dni ponure, przepowiadam niewolę wiekuistą i upodlenie bez końca. A struny mej liry tryskają łzami na ruinę ludu mojego. Odtąd poezya moja czarna, jak kruk, usta me pełne złorzeczeń i skarg. Ona jęczy, stając się echem ruiny Horebu. Ona wyrzuca okrzyki przeciw złym pasterzom, przeciw ludowi ciemnemu”.

W szeregu utworów satyrycznych, bajek i listów Gordon odsłania nędze moralne, które toczą społeczeństwo żydowskie krajów słowiańskich. Jestto — pisze Sluschz — najdokładniejszy i najbardziej odczuty opis realistyczny tego dziwnego, nieprawdopodobnego środowiska, które jednak istnieje i urąga wszystkiemu. Gordon zstąpił aż do wnętrza



tych sumień, poznał ich tajniki najskrytsze i odtworzył żywcem obyczaje szczególne tego społeczeństwa kopalnego, wykazując hańbę przewodników ludu bezbożnych a przewrotnych. Położenie kobiety żydowskiej, tak smutne w ghetto, przedstawił Gordon w poemacie „Kropka nad i" (*Koco szel jod)*:

„O ty, niewiasto żydowska, któż zna twe życie? Nieznana przychodzisz na świat i nieznana oddalasz się z niego. Twe troski, radości, nadzieje i pragnienia rodzą się w tobie i zamierają wraz z tobą... Wszystkie dobra ziemskie, rozkosze i uciechy były skierowane dla córek innych narodów. Życie żydówki jest tylko niewolą i udręczeniem wiekuistem. Ty poczynasz, rodzisz, karmisz, odstawiasz dziecko od piersi, gotujesz i więdniesz przed czasem. A jednak masz serce wrażliwe, jesteś piękną, łagodną i rozumną. Lecz prawo nieubłagane poniża ciebie wobec twego małżonka! Wdzięki twe—wadą, dary—potępieniem; czyniąc wszystko najlepiej, jesteś tylko kurą do wychowywania piskląt... — Roślina boska ginie w pustyni, nie ujrzawszy światła! Zanim otrzymała wykształcenie i uprawę ducha, już jest żoną i nawet matką. Zanim nauczyła się być córką swoich rodziców—jest małżonką i matką swych dzieci. Narzeczona! Czyż przynajmniej znasz tego, którego tobie przeznaczono? Czy go kochasz? Czyś go tylko widziała? Kochać? — nieszczęśliwa! Czy nie wiesz, że miłość jest zabroniona sercu Żydówki? Na 40 dni przed twem urodzeniem twój los był zdecydowany. Nakryj swą głowę, obetnij sploty. I pocóż patrzeć na tego, który stoi przy twoim boku? Czy kulawy, czy ślepy, młody, czy stary?.. Mniejsza o to! Wszak nie ty wybierasz, lecz rodzice twoi; przechodzisz z ręki do ręki, jak towar. Takie są dzieje każdej kobiety żydowskiej, więc taka jest i historya pięknej Bath Szuy".

Jakoż Gordon opowiada smutne dzieje tej bohaterki, obdarzonej wszystkiemi przymiotami, a nieszczęśliwej, bo sprzedanej mężowi głupiemu i obrzydliwemu, jako towar. Takąż samą dolę niewiasty żydowskiej opisuje poeta w innym utworze *Asaka Derispak* („O drobnostkę"), piorunując na rabinów za ich wykład tekstów „ciasny i bezmyśny".

„Czyż nie jesteśmy niewolnikami, jak w Egipcie? *Skrępowano nas łańcuchami* niedorzeczności, linami głupstw

i wszelakich przesądów. Zaiste, obcy już nas nie gnębią; gnębiciele nasi wychodzą z pośród nas samych. Nasze ręce już nie związane; ale nasze duchy—w kajdanach".

W ostatnim z poematów satyrycznych p. t. „Dwaj Józefowie b. Simon" autor maluje z realizmem potężnym łotrowstwa kahałów, które nie cofają się nawet przed zbrodnią, byle zgnębić przeci-



Leon Gordon.

wnika oświeconego. Autor opisuje z całą dokładnością brudy i zgniliznę żydowskiego miasteczka i leżącą śród niego synagogę, a następnie przedstawia ten brud moralny i tę zarazę, która się gnieździ w izbie kahału, będącej kuźnią „niesprawiedliwości, zbrodni i przedajności bezwstydnej". Kahał prowadzi rejestr służby wojskowej i wydaje paszporty,

więc miasteczko jest na jego łasce. „Tu świętoszkowie ghetta, wykonywając swą władzę złowrogą, odzierają wdowy, niszczą sieroty, a nieszczęśników, dążących do światła, oddają do wojska w zastępstwie synów bogaczów". W poezyi p. t.: „Trzoda Boga" Gordon tak pisze:

„Pytacie, czem my jesteśmy? Odpowiem: ani narodem, ani gminą religijną. Jesteśmy trzodą świętą Jehowy, dla której cała ziemia—ołtarzem. Wstępujmy na niego jako ofiary całopalne, wysyłane przez innych, lub jako ofiary, *skrępowane przepisami naszych własnych rabinów.* Trzoda na pełnej pustyni, gdzie owce są pożerane nieustannie przez wilków. Krzyczymy napróżno, płaczemy daremnie. Jesteśmy zamknięci pustynią ze wszystkich stron. Ziemia miedziana, niebo—ze śpiżu. Zaiste, my nie stanowimy trzody zwyczajnej. My przeżywamy wszystkie hekatomby. Lecz czy tak będzie zawsze?".

Ideja syonizmu nie była obojętna Gordonowi, ale ten poeta głęboki twierdził słusznie, że przedewszystkiem powinno nastąpić wyzwolenie religijne, zanim będzie można pomyśleć o wskrzeszeniu państwa żydowskiego. Pod koniec życia Gordon, trawiony coraz bardziej sceptycyzmem, napisał taki testament dla ghetta: „Czem jest—wistocie—cały nasz naród i jego literatura? Obalonym olbrzymem, który się tarza po ziemi. Cała ziemia jest jego grobem, a księgi—jego—to epitaphium na pogrzebowym pomniku Izraela". Stronę satyryczną ujawnił Gordon i w swoich „Bajeczkach dla dużych dzieci", i w powieściach obyczajowych, które jednak nie stoją na wyżynie jego poezyj.

Najniezależniejszem ogniskiem propagandy humanizmu, który domagał się z Gordonem zniesienia wszelkich religijnych obostrzeń, ciążących na ludzie, i reformy radykalnej nauczania wyznaniowego, nauki rzemiosł, techniki i rolnictwa—były Brody w Galicyi, zkąd promienie tej propagandy sięgały do Rosyi. *Abraham Krochmal*, syn filozofa, w swych ar-

tykułach, drukowanych w *Hachaluc'u* lwowskim, domagając się reform radykalnych w judaizmie, odmawiał nawet Biblii charakteru boskiego. Ale reakcya przeciw „próżnej ideologii prasy i literatury hebrajskiej" już się budzić zaczęła. W roku 1867 *Abraham Kowner*, cięty polemista, w swem piśmie *Cheker Dabar* („Słowo krytyki") uderza gwałtownie na prasę i na pisarzów hebrajskich, że zamiast zajmować się potrzebami życia rzeczywistego, bawią się kwiatami retorycznemi. Ostatni z humaistów literackich, *Mojżesz Leib Lilienblum* z Kowna, już w swym pierwszym artykule *Orhoth Hatalmud* („Drogi Talmudu“) domaga się reform religijnych i zniesienia formalistyki, przygniatającej życie codzienne. Ogłoszony za heretyka *(Apikoros)* i sromotnie prześladowany przez fanatyków, musiał wyjechać do Odesy, a cierpienia swoje opisał później obszernie w autobiografii *Hatoth Neurim* (Grzechy młodości“). Oto wyjątek:

„Pytacie mnie, kim jestem i jakie me imię? A więc jestem istotą żyjącą, wcale nie Jobem, który nigdy nie istniał. Nie jestem również jednym z liczby umarłych, wskrzeszonych przez proroka Ezechiela, bo i to także bajka; lecz jam jeden z tych *trupów żyjących* Talmudu babilońskiego, zbudzonych do życia przez nową literaturę hebrajską, także umarłą i bezsilną wobec śmierci, z której nie wskrzesza".

Autor pod wpływem ciężkich kolei życia zaczynał wątpić o wszystkiem: i o możności przystosowania kiedykolwiek religii żydowskiej do życia i o dobrych skutkach Haskali, której przedstawiciele w Odessie wydali mu się nadto egoistyczni i oddani utylitaryzmowi najgrubszemu i o potrzebie i celowości wskrzeszenia literatury hebrajskiej. Ta ostatnia wątpliwość Lilienbauma znalazła swój wyraz i w jego pamflecie wierszem *Kehal Refaim* („Związek umarłych"), pod któremi przedstawia dzienniki i przeglądy hebrajskie.

Konserwatystów litewskich bronił Michał Pines,

który w swej książce, wydanej w Moguncyi r 1872 p. t. *Jalde Ruhi* („Porody mego ducha") orzeka się przy judaizmie tradycyjnym, broni przepisów talmudycznych i wierzy w odrodzenie Izraela na podstawie przepowiedni proroków. — Syntezę tych dwu kierunków skrajnych przedstawia głośny pisarz *Perez Smoleński*, urodzony w r. 1842 pod Mohilowem.

Syn biednych rodziców, Perez, nie poprzestając na zdobytej w gnieździe rodzinnem wiedzy biblijno-talmudycznej, udał się pieszo w 12 r. życia do Szkłowa, żeby w *„jeszywie"* tamtejszej uzupełnić swe wykształcenie. Gdy jednakże wskutek zasmakowania w haskali, był odepchnięty i przez *Misnagdim* t. j. przez purytanów i przez chasydów, powędrował aż do Odessy, gdzie przebył długie lata pracy i wysiłków.— Wyuczywszy się języków nowożytnych i zerwawszy stanowczo z praktykami religijnemi, bez zrywania jednak z judaizmem, Smoleński, niezadowolony z odeskich *maskilim*, wyjechał najprzód do Pragi, potem do Wiednia, a wreszcie do Paryża i do Londynu. Chcąc zgłębić i cywilizacyę europejską i judaizm zachodni, Perez wszedł w stosunki z rabinami, z uczonymi i znakomitściami żydowskiemi, a dostrzegłszy odwrotną stronę i swobody i reform religijnych—uległ rozczarowaniu. Oburzony obojętnością Żydów nowożytnych na wszystko, co było drogie jego sercu, Perez postanowił uderzyć w tych nowych „pogan", przyrzekając w pierwszym zeszycie swej „Jutrzenki", wydanej w Wiedniu, „demaskować zarówno bigotów i świętoszków, którzy się kryją pod płaszczem prawdy, jak i hipokrytów oświeconych, którzy i siłują słowami miodopłynnemi odwrócić synów Izraela od dziedzictwa przodków". — Walka z obskurantyzmem średniowiecznym i walka z indyferentyzmem nowożynym — oto cel Smoleńskiego, któremu służyć miała odtąd „Jutrzenka", przeznaczona wyłącznie dla pisarzów oryginalnych.

„Zapewne — pisał Smoleński w jednym z artykułów swoich—trzeba, żeby naród żydowski był podobny do innych narodów, żeby dążył do światła nauki i żeby był wierny krajowi, w którym mieszka. Ale, jak wszystkie inne narody, nie powinien wstydzić się swego pochodzenia i przeczyć nadziei, że kiedyś skończy się jego wygnanie. Umiejmy, jak inni, cenić swój język, chwałę naszego ludu. Nie potrzebujmy się wstydzić języka, którym mówili nasi prorocy, a przodkowie nasi modlili się i płakali, gdy krew ich płynęła... Kto się wyrzeka hebrajszczyzny—jest wrogiem swojego ludu."

W *Am Olam* („Lud wieczny"), która to praca, wydana w Wiedniu, a uchodząca za arcydzieło, stała się „podstawą ruchu emancypacyjno-narodowego," występuje autor jako myśliciel oryginalny i jako poeta natchniony; jest humanistą i patryotą zarazem. Smoleński usiłuje wykazać, że nacyonalizm prawdziwy nie sprzeciwia się wcale urzeczywistnieniu ostatecznemu powszechnego braterstwa. Uznając, że przeszłość historyczna stanowi istotną cząststkę bytu narodowego, autor uważa jednak za konieczność, jeszcze bardziej naglącą dla każdego narodu, posiadanie ideału teraźniejszego i narodowych nadziei na przyszłość lepszą. Podtrzymywany przez judaizm ideał mesyjaniczny jest wistocie rzeczy *tylko nadzieją odrodzenia narodowego.* Na nieszczęście — podług autora — niedowiarkowie nowożytni przeczą temu ideałowi, a ortodoksi otaczają go zawsze ciemnościami. Opierając się na historyi i na znajomości judaizmu, Smoleński dowodzi, że religia żydowska nie jest skałą nieruchomą, ale raczej doktryną etyczną i filozoficzną, która podlega rozwojowi nieustannemu, zmieniając swą postać zgodnie z epoką i środowiskiem. Będąc kwintesencyą żydowskiego gieniuszu narodowego, jest ona przystępna dla wszystkich, a nie stanowi bynajmniej dziedzictwa dogmatycznego kasty kapłańskiej. Z tego też względu Smoleński odrzuca dogmatyzm religijny Meldelsohna, który, odmawiając charakteru ewolucyjnego judaizmowi, chciał go ograniczyć do praw



rabinicznych. Nie zgadza się też autor z reformatorami najnowszymi, dowodząc, że lubo reformy religijne są konieczne, ale muszą one wypłynąć, w sposób naturalny, z serca ludu, mającego wiarę, i odpowiadać modyfikacyom społecznym.

Romanse realistyczne Smoleńskiego zajmują pierwsze miejsce w nowożytnej literaturze hebrajskiej. Działalność w tym kierunku rozpoczął Smoleński w r. 1868 od noweli *Haumge* („Nagroda"), do której treść zaczerpnął autor z powstania polskiego. Następnie ogłosił swój wielki romans p. t. „Tułacz po drogach życia" (*Hatoch bedarke Hahajim*), w którym opowiada koleje własne w osobie bohatera Jozefa, sieroty. Młodzieniec ten, przechodząc z miejsca na miejsce po wszystkich zakątkach i kryjówkach ghetta, uczestniczy w najrozmaitszych scenach świata żydowskiego i odsłania nam jego zabobony, fanatyzm, nędze wszelakie, poniżenie materyalne, społeczne i moralne. Jestto „prawdziwa encyklopedya życia żydowskiego w początkach 2 połowy w. XIX", „nieporównana panorama obrazów realistycznych, niezbyt organicznie powiązanych, ale odtwarzających rzeczywistość z dokładnością najzupełniejszą".

W romansie „Pogrzeb Osła" (*Keburath Hamor*), „który należy do najlepiej opracowanych", autor przedstawia obraz epoki panowania kahałów, które dla zysków osobistych wcale w środkach nie przebierały. W *Gemul Jeszarim* („Nagroda Sprawiedliwych") autor przedstawia udział młodzieży żydowskiej w powstaniu polskiem i *niewdzięczność* (tak!) Polaków, która dowodzi, że Żydzi, nie mogąc spodziewać się czegokolwiek od obcych, powinni liczyć tylko na własne siły. W książce pod tyt. „Wielkość i ruina" zebrał Smoleński drobne nowele, a w *Hajerusza* („Dziedzictwo"), 3 — tomowym, ale najsłabszym romansie swoim, przedstawia życie Żydów odeskich i rumuńskich. Osta-

tnia nowelka tego autora, *Nakam Brith* („Zemsta święta"), jest już całkiem syonistyczna.

Wogóle romanse Smoleńskiego stanowią raczej szereg malowideł obyczajowych, dokumentów społecznych i pism poświęconych propagandzie, niż dzieła sztuki. „Akcya chaotyczna, rozwlekłość, sztuczne rozwiązania wypadków, naiwność we wszystkiem, co się odnosi do życia nowożytnego, dydak-



Perez Smoleński.

tyzm przesadny i styl ciężki — oto wady główne" romansów tego autora, które jednakże wywierały przez lat 18 wpływ „nieporównany" (*sans pareille*) na czytelników. „Jutrzenka" Smoleńskiego, zamknięta wkrótce po śmierci autora w r. 1885, była za jego życia ogniskiem żarliwej propagandy odrodzenia narodowego, w której brali udział najznakomitsi pisarze żydowscy owej doby. Do najlepszych



współpracowników „Jutrzenki" należał nowelista galicyjski *M. D. Brandstaetter*, malarz obyczajów hasydów galicyjskich, satyryk i jedyny humorysta epoki. Jego lepsze nowele: „Doktór Alpasi", „Morduchai Kisowicz" i inne były tłómaczone na język rosyjski i niemiecki. Nie brakło też oryginalnych prac hebrajskich w dziedzinie historyi, filozofii, matematyki, astronomii, chemii, fizyki i t. d. Mnożyły się też hebrajskie pisma peryodyczne różnych kierunków.

Lata 1881 i 1882 stanowią zwrot stanowczy w historyi Żydów, którzy wobec wzrastania antysemityzmu, podnieśli nakoniec otwarcie ukochany od wieków sztandar syonizmn, dążącego do założenia państwa żydowskiego w Palestynie. Ten ideał, równie piękny, jak trudny do urzeczywistnienia, stawał się coraz popularniejszym, a hasło: *Beth Jakob Lechu wenelchu* („Domu Jakóba, wstań, idźmy tam") rozbrzmiewa odtąd coraz częściej. Dr. Pinsker, uczony lekarz z Odessy, w swej broszurze pod tyt. „Autoemancypacya" przekonywa, że zaraza antysemicka będzie tak długo chorobą chroniczną, nieuleczalną, dopóki Żydzi będą na wygnaniu i wskutek tego jedynem rozwiązaniem kwestyi jest narodowe odrodzenie Żydów w Palestynie. Wpływ prasy hebrajskiej stawał się coraz silniejszy. Gdy w r. 1885 *M. N. Sokołów*, wykształcony po europejsku redaktor „Hacefiry", podjął w Warszawie wydawnictwo wielkiego zbioru literackiego p. t. *Haassif* („Zbieracz") powodzenie tego przedsięwzięcia było ogromne. Powstała też i prasa polityczna, która przyczyniła się bardzo do szerzenia cywilizacyi i syonizmu. Nie mając miejsca na wyliczenie wszystkich organów prasy i wszystkich pisarzów hebrajskich najnowszej doby, powiemy tylko, że, podług Slouschz'a, literatura hebrajska w państwie rosyjskiem zajmuje trzecie z kolei miejsce po rosyjskiej i polskiej, a dodać trzeba, że setki wydawnictw hebrajskich puszczają

w świat corocznie: Palestyna, Austrya i Ameryka. A nie mniej bujnie rozwija się i literatura *żargonowa*. Pierwotnie mieliśmy zamiar przedstawić czytelnikom i obraz piśmiennictwa żargonowego, które jest bardzo ciekawe, jak o tem publiczność nasza przekonać się mogła z przekładów Klemensa Junoszy i pseudonima w „Bibliotece dzieł wyborowych". Po dojrzałym jednak namyśle postanowiliśmy odłożyć tę pracę na później, t. j. do czasu, gdy będzie i więcej przekładów i więcej opracowań krytycznych, dotychczas bowiem jedno tylko dzieło angielskie Wienera ogarnia dosyć pobieżnie całokształt literatury żargonowej. Zresztą literatura żargonowa, jako powstała w narzeczu niemieckiem, nie należy do piśmiennictwa hebrajskiego i z tej głównie przyczyny trzeba ją traktować oddzielnie.

Z tegoż samego powodu musieliśmy pominąć takie znakomitości żydowskie, jak: *L. Zunz* (1794 — 1886), *J. M. Jost* (1793 — 1860), *S. Munk* (1802 — 1867), *A. Geiger* (1810 — 1874), *M. Steinschneider* (ur. 1816), *Z. Frankel* (1801—1875), *H. Grätz* i wielu innych uczonych, którzy stworzyli historyę judaizmu, albowiem ci autorowie pisali swe dzieła w języku niemieckim.

KONIEC



Źródła.

Przy pisaniu tej „Historyi Literatury Zydowskiej“ autor korzystał z dzieł następujących:

F. Buhl Geographie des alten Palästina. Freiburg 1896 300 str. z planem Jerozolimy i kartą Palestyny Autor przedstawił Palestynę dzisiejszą i historyczną. Książka gruntowna, ale dość chaotyczna.

G. A. Smith The historical Geography of the holy Land London 1901, str. 713 z 6 mapami 8-e wydanie. Dzieło źródłowe, wyczerpujące i gruntowne.

W. Gesenius Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch Leipzig 1889. Jestto jedna z najgruntowniejszych i najpopularniejszych gramatyk (str. 548), jak świadczy 25-e wydanie z roku powyższego.

B. Manassewitsch Die Kunst die hebräische Sprache durch Selbstunterricht schnel und leicht zu lernen. Wien-Leipzig. Jestto rzecz napisana metodą Ahna, ale bez transkrypcyi wyrazów hebraiskich, co utrudnia naukę początkującym.

F. Buhl. Wyborny artykuł o języku hebrajskim w Real Encyclopädie für protest. Theol. Leipzig 1899 t. VII.

S. Szenhak Gramatyka języka hebrajskiego Część I Warszawa 1901. Praca jasna i opatrzona ćwiczeniami.

Th Nöldecke Die semitischen Sprachen Lipsk 1899. Wyborna charakterystyka języków semickich (str. 76).

H. L. Strack Häbreische Grammatik Karlsruhe 1885. Książka niewielka (151 str.), ale dość jasna, a zaopatrzona w bogatą bibliografię i chrestomatyę

M. Ph Berger Histoire de l'écriture dans l'antiquité Paryż 1891. Mówiliśmy już o tem cennem dziele w tomach poprzednich.

Ed. König Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur Lipsk 1900. Dzieło (str. 420) bardzo specyalne i trudne do strawienia, ale nadzwyczaj gruntowne i wyczerpujące.

W. S. C. Boscaven. „La Bible et les monuments, trad: par C. de Faye" z 24 fotograwiurami. Paryż 1900. Książka to gruntowna i bardzo pouczająca (str. 180).

F. Delitzsch. „Babel und Bibel." Lipsk 1902. Broszura ta (str. 52 z 50 ilustracyami), napisana na podstawie źródeł assyryjskich, ma ciągle rozgłos olbrzymi i wywołała całą literaturę broszurową, nie pozbawianą silnych ataków na autora

E. Schrader. „Die Keilinschriften und das alte Testament," 3 wydanie. Berlin 1903. Wydanie to, bardzo rozszerzone przez asyryologów Dr H. Zimmerna i D. H Wincklera (str. 680 z mapą), jest dziełem bardzo uczonem i ciekawem, ale ciężko napisanem i nie wolnem od hipotez zbyt ryzykownych.

J. Halevy. „La correspodence d'Amenophis III et d',Amenophis IV" Paryż 1899. Jestto przekład słynnych listów klinowych z Amarna (str. 680), opatrzony wstępem (str. 52), streszczającym te listy.

C. Niebuhr. „Die Amarna-Zeit." Lipsk 1899. Jestto rozbiór listów poprzednich. Broszura.

Dr H. Zimmern „Biblische und babylonische Urgeschichte." Lipsk 1901. Jestto rozbiór porównawczy podań babilońskich i biblijnych.

A. H. Sayce. The „higher criticism" und the verdict of the monuments." London 1901 (str 575) Mówiliśmy w tekście o tem dziele.

L. Bayles Paton. „The early history of Syria and Palestine." New York 1901. Wyborną tę książkę (str. 302 z mapami) omawialiśmy w tekście.

„*Pismo Święte*, Starego i N. Testamentu," przekład X. J. Wujka. Warszawa 1893.

H. Brugsch-Bey „L'exode et les monuments égyptiennes." Lipsk 1875. Mówiliśmy w tekście o tej broszurze.

G. H. Bateson Wright. „Was Israel ever in Egipt?" Londyn 1895. Mówiliśmy w tekście o tej ciekawej książce, złożonej z 409 paragrafów (str. 376), z których każdy wyjaśnia inną kwestyę

A. H. Sayce. „Patriarchal Palestine." Londyn 1895. Autor wielce uczony, ale za często przeżuwa sam siebie.

Dr. *I Goldzieher.* Der Mythos bei den Hebräern Lipsk 1876." Dzieło ciężkie i już przestarzałe.

S. Munk. „Palestine " Paryż 1881. Jestto bardzo gruntowna, choć juz przestarzała, jeografia, historya i archeologia hebrajska (str. 704) zakończona zniszczeniem Jerozolimy

przez Tytusa i krótkim zarysem dalszych losów Palestyny. Obfitość wielka ilustracyj, z których część przejęliśmy do naszego dzieła

Dr. G. Weber. „Das Volk Israel in der alttestamentlicher Zeit." Lipsk 1867. Autor kończy powrotem Żydów z wygnania i rzutem oka na literaturę biblijną. Książka sucha i już przestarzała (str. 460).

Dr. G. Holtzmann. „Judenthum und Christenthum im Zeitater der apokr. und neutest: Literatur Leipzig 1867 Książka obszerna (810 str.) i poważna.

R. Kittel. „Geschichte der Hebräer Gotta 1888 — 92 w 2 częściach, z których 1-sza (str. 281) podaje źródła, i historyę Izraela do śmierci Jozuego, 2-a zaś (str. 344) źródła i dzieje do niewoli babilońskiej. Autor, stojąc na gruncie nauki poważnej i licząc się z badaniami najnowszemi, daleki jest od krytycyzmu szkół radykalnych. Rzecz źródłowa, wykład gruntowny, metoda ściśle naukowa.

Dr. S. Bäck. „Die Geschichte des jüdischen Volkes und seine Litteratur vom babilonichen Exile bis auf die Gegenwart." Frankfurt 1894. Do dzieła (str 546), dołączył autor „dodatek wyjątków z literatury żydowskiej" (str. 104) Książkę tę przerobił i rozszerzył w dziale słowiańskim:

S. *M. Dubnow.* Jewrejskaja istoria w 2 t. Odessa 1897—7. Wykład bardzo jasny, systematyczny i przedmiotowy.

A. Klostermann. „Geschichte des Volkes Israel." Monachium 1896. Książka (str. 268) zródłowa i samodzielna, ale wyjątkowo niedołężna pod względem formy.

H. Guthe. „Geschichte des Volkes Israel." Lipsk 1899. Jestto „Zarys," ale bardzo gruntowny i źródłowy (str. 326). Autor kończy na powstaniu Bar Kocheby.

H. *Winkler.* „Geschichte Israels in Einzeldarstellungen w 2 cz. Lipsk 1895—1900. Praca ta, którą autor kończy na Salomonie (str. 126 i 300), jest dość chaotyczna a bardzo radykalna.

C. H. Cornill. „Geschichte des Volkes Israel." Chicago 1898. Jestto pięknie napisana, bez żadnych cytat, książka popularna (str. 326). Zakończona zniszczeniem 1 świątyni.

B. Piepenbring. „Histoire du peuple d'Israël." Paryż 1898. Rzecz tę (str. 730) bardzo gruntowną, opartą wyłącznie na źródłach, a doprowadzoną do Antyocha Epifanesa, napisał autor jasno i z talentem, uwzględniając szeroko i pomniki literackie.

J. Sime. „The kingdom of all-Israel". Londyn, 1883. Książka obszerna (str. 621), poważna, a poświęcona tylko Dawidowi i Salomonowi, z uwzględnieniem literatury i kultu.

F. Archinard „Israel et ses voisins asiatiques". Gene-

va, 1890. Książkę tę, napisaną ze smakiem francuskim, cytowaliśmy w tekście.

Dr A. Berliner. „Geschichte der Juden in Rom". Frankfurt, 1893, w 2 t., 2-gi w 2 częściach, razem str. 482–kilka ilustracyj, z których 2 przejęliśmy. Autor opiera się przeważnie na źródłach żydowskich.

T. Reinach. „Histoire des Israelites". Paryż, 1901. Autor przedstawia krótko i popularnie dzieje Żydów od upadku ich państwa, aż do czasów dzisiejszych. Cytowaliśmy często tę książkę, (str. 415).

D. B. Stade. „Die Entstehung des Volkes Israraels". Giessen, 1899. Broszurę tę omawialiśmy w tekście.

C. F. Kent. „A History of the jewish people". Londyn 1901. Wyborną tę książkę, (str. 330), która ogarnia okres babiloński, perski i grecki, cytowaliśmy często. Dalszy ciąg, również poważny i soczysty, napisał:

J. S. Riggs. „A. history of the jewish people". Londyn, 1901, o Makabeuszach i okresie rzymskim.

K. H. Palmer. „A history of the jewish nation". Londyn, 1900. Książka popularna z lichemi ilustracyami (str. 312) doprowadza historyę Żydów do chwili obecnej.

H. Graetz. „Volksthümliche Geschichte der Juden". Lipsk, w 3 t. Dzieło to, cieszące się sławą europejską, cytowaliśmy niejednokrotnie.

E. Stapffer. „La Palestine au temps de Jesus Christ". Paryż, 1892. Rzecz źródłowa i bardzo poważna (str 531).

D. E. Schürer. „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi". 3 tomy. Lipsk (1898—1091). Autor, oprócz historyi, uwzględnia szeroko życie wewnętrzne i literaturę, a podaje przy każdym rozdziale bibliografię wyczerpującą. Z tej pracy znakomitej, klasycznej, korzystaliśmy bardzo dużo.

J. Derenbourg. „Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine". Paryż, 1867. Pod tym tytułem ogólnym wydał autor tylko część 1-ą o dziejach Palestyny od Cyrusa do Adryana (str. 484). Tę książkę źródłową cytowaliśmy.

Amador de los Rios. „Etudes historiques, politiques et litteraires sur les Juif d'Espagne trad. par Magnabal". Paryż, 1861. Cytowaliśmy kilkakrotnie to dzieło (str. 608)

F. D. Saulcy. „Histoire d'Herode". Paris, 1867. Obszerną tę monografię (387) cytowaliśmy w tekście

T. Czacki. „Historya o Żydach i Karaitach". Kraków, 1860 r.

A. Kraushar „Historya Żydów w Polsce". Warszawa, 1865—6,—2 t.

W. A. Maciejowski. „Żydzi w Polsce, na Rusi i Litwie". Warszawa, 1878.

H. Sternberg. „Geschichte der Juden in Polen". Lipsk, 1878 r.

H. Nusbaum. „Historya Żydów, której t. V-ty Żydzi w Polsce." Warszawa, 1890.

W. Smoleński „Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII w." Warszawa 1876.

S. Spinner „Etwas über den Stand der Cultur bei den Juden in Polen im XVI J. Mamy tylko zeszyt pierwszy, cytowany w tekście.

Dr. J. Perles „Geschichte der Juden in Posen" (Monatschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums von Z. Frankel, roczniki 1864 i 5).

Dr. J. Caro „Geschichte der Juden in Lemberg" 1894.

Dr. M. Gumplowicz „Prawodawstwo polskie względem Żydów, Kraków 1867.

Dr. W. M. Leberecht de Wette. „Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel alten und neuen Testaments" Berlin 1829—30 w 2 częściach, z których 1-a (str. 463) stanowi wstęp do St. Test, 2-a (375) do nowego. Znaczenie tej książki i następnych omówiliśmy w tekście.

Dr. F. Tuch „Comentar über die Genesis Halle 1875."

A. Kuenen „Histoire critique des livres de l'ancien. Testament" trad. par Pierson Paryż t. I, 1868, a 2-i 1879.

F. Bleek „Einleitung in das Alte Testament Berlin 1886.

E Reuss „Die Geschichte der heiligen Schriften" A. Testaments. Brunszwig 1890. Duża (str. 780) i b. gruntowna księga, którą cytowaliśmy w tekście.

W. R. Smith „Das alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, uebertr von Dr. J. W. Rothstein. Gruntownę tę pracę, złożoną z XIII odczytów (str. 447) cytowaliśmy nie jednokrotnie

S. R. Driver „Einleitung in die Litteratur des alten Testaments, uebers. von Rothstein" Berlin, 1896 Książka to źródłowa, wyczerpująca i znakomicie napisana (str. 618).

J. Wellhausen „Prolegomena zur Geschichte Israels" Berlin 1899. Streściliśmy szeroko tę słynną książkę.

C. H. Cornill „Einleitung in das alte Testament" Lipsk, 1896. Rzecz jasna, gruntowna i bardzo treściwa (str. 359). Autor uwzględnia także Apobryfy i pseudoepigrafy.

Dr H. Holzinger „Einleitung in den Hexateuch" Lipsk 1893. Dzieło to bardzo specyalne (str. 511). Korzystaliśmy głównie z historyi krytyki biblijnej, którą autor przedstawia wyczerpująco.

A. Westphal „Les sources du pentateuque" w 2 tom. Paryż (1888—92) Był to nasz główny przewodnik w historyi krytyki biblijnej.

Dr. G. Wildeboer „Die Entstehung des alttest. Kanons" Gotha 1891. Cytowaliśmy tę rozprawę uczoną (str. 154).

E. Hitzig „Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagnngen des A. Test. Karlsruhe 1880". Książka tak najeżona cytatami, że czytanie jej męką.
Ch. Piepenbring „Theologie de l ancieu Testament". Paryż 1886. Książka źródłowa, wykład jasny (str. 315).
A. Dillmann „Handbuch der alttest. Theologie" Lipsk 1895. Dzieło bardzo poważne i umiarkowane w krytycyzmie
R. Smend „Lehrbuch der alttest. Religiansgeschichte Lipsk 1893". Dzieło gruntowne, ale pisane bez talentu.
A. Duff „The theology and ethics of the Hebrews Londyn 1902". Książka mało oryginalua.
E. Kautzsch. „Abris der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums". Leipzig, 1897. Cytowaliśmy tę książkę niejednokrotnie (str. 220).
B. Duhm. „Die Theologie der Propheten". Bonn, 1875. Cytowaliśmy w tekście (str. 324).
M. Lazarus. „Der prophet Jeremias". Wrocław, 1894. Rzecz chaotyczna i mało oryginalna (str. 104).
A. H. Sayce. „The life and times of Isaiah" Londyn, 1896. Jestto właściwie tło historyczne dla Izajasza.
J. Meinhold. „Jesaja und seine Zeit". Freiburg, 1898. Także głównie tło historyczne (str. 46).
Dr. D. H. Müller. „Die propheten in iherer ursprünglichen Form, Wien 1896. Autor wtłacza pisma proroków w zwrotki.
C. H. Cornill „Der israelitische Prophetismus", Strasburg 1900. 5 odczytów, ślicznie napisanych (str. 184).
Dr. F. Walter. „Die Propheten in ihren socialen Beruf". Freiburg 1900. Cytowaliśmy często.
Dr. Benzinger. „Hebräische Archäologie", Lipsk 1894. Cytowaliśmy często tę książkę wyborną.
J. Koeberle. „Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testament", Monachium 1901. Jestto bardzo ciekawa psychologia historyi (str 297).
Dr. W. Ebstein „Die Medicin in alten Testament", Stuttgart 1901. Cytowaliśmy tę książkę (str. 184).
D. F. Buhl. „Die socialen Verhältnisse der Israeliten", Berlin 1899. Rzecz popularna i gruntowna (str. 130).
E. Day „The social life of the Hebrews", Londyn 1901. Przeważnie kompilacya, ale poważna (str. 255).
A. Bertholet „Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden". Lipsk 1896 Książka b. gruntowna i źródłowa.
C. Bader „La femme biblique", Paryż 1873. Książka już przestarzała (str. 471)
A. Revel. „Letteratura ebraica", Medyolan 1888 w 2 tomikach. Podręcznik mały, ale dobry—kończy na kodeksie kapłańskim

H. Ewald. „Allgemeines über die hebräische Dichtung“, Göttynga 1866. Swego czasu dzieło głośne, a i dziś ma wartość (528).

Dr. C. Ehrt. „Versuch einer Darstellung der hebr. Poesie nach Beschaffenheit ihrer Stoffe, Drezno 1865. Rozprawa poważna.

E. Meier. „Die form der hebr. Poesie“, Tübingen 1853. Autor uwzględnia głównie metrykę.

T. Nöldecke. „Die alttestamentliche Literatur“, Lipsk 1868. Rzecz wartościowa.

Dr. M. Schultze. „Geschichte der alt-ebräischen Literatur“, Toruń 1870. Książka miernej wartości (str. 204).

A. Werfer. „Die Poesie der Bibel“, Tybinga 1875. Autor grupuje utwory treściowo. Książka warta przeczytania (str. 537)

Dr. J. Cylkow. „Psalmy Dawida“, Warszawa 1883.

H. Merkel. „Ueber das alt-testamentliche Buch der Klagelieder“, Halle 1889. Cytowaliśmy tę rozprawę.

E. Kautzsch. „Die Poesie und die poetischen Bücher des A. Testaments“, Lipsk 1902. Cytowaliśmy tę wyborną rosprawę.

E. Meyer. „Die Entstehung des Judenthums“, Halle 1896. Wyborną tę książkę cytowaliśmy w tekście.

T. K. Cheyne. „Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, übers. von H. Stocks“, Giessen 1899. Cytowaliśmy tę pracę niepospolitą (str. 262).

E. Kautzsch. „Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments“, Freiburg 1898-9. Jestto cytowany przez nas zbiór wybornych przekładów z gruntownemi przedmowami. 2 duże tomy.

Jesus fils de Sira. „Ecclesiastique... trad par J. Levi“. Paryż 2 części.—Cytowaliśmy ten przykład.

T. Philippi. „Das Buch Henoch“ Sztutgard 1868. Mówiliśmy o tej książce.

Dr. J. Freudenthal „Aleksander Polihistor.“. Wrocław 1875. Cytowaliśmy to dzieło gruntowne (str. 238).

F. Chasles. „L. Antiquité“. Paryż 1876. Jest tu cytowana przez nas rozprawa o Józefie Flawiuszu (od str. 275 do 344).

H. Kottek. „Das sechste Buch des bellum judaicum“ Berlin 1886. Cytowaliśmy wyjątek z tego przekładu.

I. Grünbaum. „Die Priestergesetze bei Flavius Josephus“. Halle 1887. Rozprawa doktorska.

B. Ritter. „Philo und die Halacha“. Lipsk 1879. Cytowaliśmy tę rozprawę.

E. Herriot. „Philon le juif“. Paryż 1898. Było to nasze główne źródło do charakterystyki Filona (str. 366).

C. G. Montefiore. „Florilegium Philonis, rozprawa

w The Quarterly Review". (Vol. VII Londyn 1894) Cytowaliśmy tę ciekawą pracę.

M. Nicolas. „Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne". Paryż 1860. Książka poważna.

D. W Bousset. „Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter". Berlin 1903. Wyborną tę książkę cytowaliśmy często (str. 512). Krytykę tej pracy, napisaną z talentem i znajomością przedmiotu, ale zbyt namiętną, wydał.

F. Perles. „Boussets Religion i t. d. kritisch untersucht". Berlin 1893 str. 133.

Talmud jerozolimski w przekładzie francuskim Schwaba. (Paryż 1888) w 11 tomach, babiloński w przekładzie Goldschmidta (Berlin 1897) dotychczas 3 tomy i Talmud bez Gemary a z Toseftą w przekładzie rosyjskim N. Pereferkawicza, który to przekład wychodzi w Petersburgu od r. 1894 (dotychczas 4 tomy) przytaczaliśmy w tekście.

Dr. W. Bacher. „Die Agada der babylonischen Amoräer". Strasburg 1878. Cytowana w tekście (str. 151).

Dr. W. Bacher „Die Agada der palestinensischen Amoräer 3 tomy". Strasburg 1892 — 1899. Cytowaliśmy to dzieło niezmiernie pracowite i gruntowne.

Dr. Bacher. „Die Agada der Tannaiten". Strasburg 2 tomy. Dzieło cytowane.

Dr A Wünsche. „Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen ins deutsche übertragen Zürich 1880. Cytowaliśmy z tego przekładu.

J. A. Eisenmenger. „Untdecktes Judenthum". Konigsborg 1711. 2 wielkie tomy (str. 1016 i 1111). Mówiliśmy w tekście o tem słynnem dziele. Ten sam charakter antytalmudyczny mają następne książki.

A. Rolling. „Der Talmudjude Münster 1877; Talmudische Weissheit (Dr. Justus). Paderborn 1884 i Judenspiegel Paderborn 1892.

Dr. J. M. Rabinowicz. Législation criminelle du Talmud. Paryż 1876 i Legislation civile du Talmud. Paryż 1880". Cytowaliśmy te prace.

Dr E. Schreiber. „Der Talmud vom Standpunkte des modernen Judenthums". Berlin 1881. Mówiliśmy o niej w tekście.

Dr. F. Weber. „Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften" Lipsk 1897. Korzystaliśmy dużo z tej pracy źródłowej (str. 427).

S. R. Hirsch. Ueber die Beziehung des Talmuds zum Judenthum". Frankfurt 1884. Cytowaliśmy tego fanatycznego talmudystę

Dr. S. Bernfeld. „Sein Wesen, seine Bedeutung und

seine Geschichte". Berlin 1900. Mówiliśmy w tekście (str.120).

E. Dejcz. „Tałmud" przekład Landaua. Petersburg 1891. Cytowaliśmy tę rozprawę, (str. 133).

B. Fischer. „Bibel und Talmud". Lipsk 1881. Jestto przekład wyjątków z obu tych ksiąg, (str. 300).

H. L. Strack. „Einleitung in der Talmud". Lipsk 1900 Cytowaliśmy tę książkę klasyczną (str. 136).

S. Kristeller. „Pirke Aboth". Berlin 1890. Jestto wyborny przekład tej księgi.

M. Ehrentheil. „Der Geist des Talmud" Peszt 1887. Książka mało krytyczna.

A. Wünsche. „Der Talmud". Zurych 1879. Krótka rozpoawa z przekładem wyjątków.

T. Kramstück. „Talmud". Warszawa 1869. Rozprawka popularna.

Dr. E. Bischoff. „Kritische Geschichte der Talmud Übersetzungen". Frankfurt 1899. Praca gruntowna, (str. 109).

Dr. E. Schreiber. „Die Selbstkritik der Juden" Lipsk. Korzystaliśmy dużo z tej ciekawej książki (str. 167).

Pereferkowicz. „Talmud". Petersburg 1897. Wyborna praca, którą cytowaliśmy w tekście.

Dr. L. K.-S. „Tałmud i jewo kritiki". Astrachań 1898. Omawialiśmy tę książkę, (str. 138).

Mirowozrenie tałmutistow. Petersburg 1876, 3 tomy. Jestto przekład mnóstwa sentencyj talmudycznych.

Dr. J. Bergel. „Die Medicin der Talmudisten". Lipsk 1885. Cytowaliśmy tę rozprawę (str. 88).

Dr. L. Lewysohn. „Die Zoologie des Talmuds". Frankfurt 1858. Mówiliśmy w tekście o tej książce (str. 400).

Dr. B. Zuckermann „Das mathematische im Talmud". Breslau 1878. Cytowaliśmy tę rozprawę.

J. Stern. „Die Frau im Talmud". Berlin 1879.

Nahida Remy. „Das jüdische Weib". Lipsk (str. 328). Mówiliśmy o tej książce.

J. Simon. „L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens juifs". Lipsk 1879. Cytowana w tekście.

B. Strassburger. „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten Sztutgard. Cytowaliśmy tę książkę, (str. 310).

Dr. M. Güdemann. „Das jüdische Unterrichtswesen wärend der spanisch—arabischen Periode". Wien 1873. Praca gruntowna.

L. M. Lewisohn. Geschichte und System des jüdischen Kalenderwesens". Lipsk 1856. Omawialiśmy tą pracę.

T. W. Davies. Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours". London. Mówiliśmy o tej gruntownej rozprawie (str. 130).

Dr. P. Scholtz. Götzendienst und Zauberwesen bei

den alten Hebräern". Regensburg 1877. Praca obszerna (str. 482) i źródłowa.

Dr. L. Blau. Das altjüdische Zauberwesen". Strassburg 1898. Rzecz źródłowa str. 167.

A. Schwarz. „Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur". Karlsruhe 1901. Praca b. specyalna.

A. Nager. „Die religions-Philosophie des Talmud", Lipsk 1864. Licha praca.

Dr. A. Wünsche. „Der Midrasch Kohelet", Lipsk 1880. Przekład z przedmową.

Dr. J. Winter i A. Wünsche. „Geschichte des jüdisch hellenitischen und talmudischen Litteratur", Berlin 1894-96. Jestto wielkie dzieło zbiorowe w 3 dużych tomach (str. 696, 796 i 922), ogarniające całokształt powyższej literatury w rozprawach różnych uczonych i z bardzo szeroką antologią. Dzieło to, nie wolne od braków i błędów, oddało nam wielkie usługi.

G. Karpeles. „Geschichte der jüdischen Litteratur", Berlin 1886, 2 tomy. Autor przedstawił popularnie całą literaturę w 6 okresach (str. 1 72). To samo dzieło w skróceniu wydali J. Bloch i E. Levy, Paryż 1901.

Dr. M. Brunschweiger. „Geschichte der Juden und ihrer Literatur in den romanischen Staaten", Würzburg 1865. Słaba ta praca ogarnia okres od 700 do 1200 r.

Dr A Geiger. „Das Judenthum und seine Geschichte", Wrocław 1865. Historya wewnętrzna do wieku 12. Dalszy ciąg pod tymże tytułem wyszedł w r. 1871 w 10 odczytach do XVI. Rzecz popularna.

Dr. Zunz. „Die gottesdienstliche Vorträge der Juden", Frankfurt 1892. Szdreg b. gruntownych rozpraw z dziedziny starożytności, krytyki bibl., historyi, literatury i religii (str. 516.

Dr Zunz. „Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie", Berlin 1865. Dzieło źródłowe, przeładowane głoskami hebrajskiemi i bardzo suche str. 666).

D. W. Bacher. „Leben und Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganach", Peszt 1865. Dzieło gruntowne.

M. Steinschneider. „Die arabische Literatur der Juden", Frankfurt 1902. Jestto właściwie bibliografia. Tego samego autora „Literatura hebrajska" w Encykl. Erscha i Grubera, ma jeszcze dziś swoją wartość.

Ph. Luzzato. „Notice sur Abou Jousouf Hasdai Ibn Schaprout", Paryż 1850. Cytowaliśmy tę rosprawę

K. J. Fürstenthal. „Rabbinische Antologie", Wrocław 1834. Jestto zbiór opowiadań, przysłów, sentencyj w oryginale z przekładem (str. 384).

L. Dukes. „Rabbinische Blumenlese", Lipsk 1844. Dzieło podobne treścią do poprzedniego (str. 333).

Moise Schuhl. „Sentences et Proverbes du Talmud et du Mrdrasch, suivis du traité d'Aboth", Paryż 1878.

Dr. J. Guttmann. „Die Religionsphilosophie des Saadia", Getynga 1882. Praca gruntowna, ale ściśle analityczna.

W. Bacher. „Abraham Ibn Esra Gramatiker", Strassburg 1882. Monografia gruntowna (str. 192),

F. Friedländer, „Essays on the writings of A. ibn Esra", London 1877, Autor rozbiera kosmogonią, antropogią, teologią i komentarze tego pisarza (str. 252).

S. Munk. „Mèlanges de Philosophie juive et arabe", Paryż 1859. O filozofii Żydów w ogólności, a o Gabirolu w szczególności (str. 532).

Dr. J. Guttmann. „Die Ppilosophie des S. ibn Gabirol", Gethynga 1889. Cytowaiiśmy tę gruntowną pracę..

A. Geiger. „Salomo Gabirol und seine Diehtungen", Lipsk 1867. Sporo tu wyjątków w przekładzie wierszem.

Dr. R. Seyerlen. „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft", Lipsk. Jestto właściwie rozprawka o Gabirolu.

Ibn Gabirol. „La fuente de la vida, trad: por. „F. de Castro y Fernandez", Madryt. Przekład „Źródła życia"..

D. Kaufmann. „Studien über Salomon ibn Gabirol," Peszt 1899. Praca sumienna, ale ciężko pisana.

J. Guttmann. „Die religionsphilosophie des A. ibn Dau aus Toledo", Gettynga 1879. Cytowaliśmy tę książkę.

D. Kaufman „Die Theologie des Bachija ibn Pachuda".. Rozprawa gruntowna.

Dr. S. Poznański „Mose B. Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla Lisk 1895". Praca gruntowna i źródłowa (str. 199).

Dr. S. Poznański „Tannum Yeruschalmi et son commentaire sur le livre de Jonas" Paryż 1900. Cytowaliśmy tę pracę uczoną.

Dr. J. Fürst „Geschichte des Karäerthums" Lipsk 1862—65), w dwu częściach. Dzisiejsza krytyka obniża wartość tego dzieła.

Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie, erlaütert von F. Delitzsch" Lipsk 1841. Jest to oryginał z przedmową Afendopola, którą cytowaliśmy.

Dr. S. Poznański „Anan et ses écrits" gruntowna rozprawa w Revue des études juives z r. 1902.

B. Ryssel „Karäer" w Realencyclop. für prot. Theologie X, 1901.

A. J. Harkawi „Istoryczeskie Oczerki Karaimstwa", dwie broszury, Petersburg 1997 i 1902. Praca oparta na *źródłach* odkrytych przez autora.

Dr. D. Kaufmann „Jehuda-Halevi. Versuch einer cha rakteristik" Wrocław 1877. Jest to odczyt o tym pisarz.

A. Kraushar „A. J. Hellewi jego życie i pisma."

A. J. Hallewi „Das Buch Al-Chazari, uebers. von H. Hirschfeld. Przekład z przedmową.

Majmonides „Le guide des egarés, trad. par S. Munk" Paryż 1856—1866 3 tomy z oryginałem.

A. Geiger „Moses ben Majmon" Rosenberg przeważnie życiorys.

I. Münz „Die Religionsphilosophie des Maimonides I Th." Berlin 188 . Cytowaliśmy tę rozprawę.

M. Wolff „Mose ben Maimuns. 8 Capitel." Lipsk 1863. Jest to przekład t. ż. „8-u rozdziałów".

Dawid Yellin and Izrael Abraham „Maimonides" Lon dyn 1903. Cytowaliśmy tę rozprawę i wzięliśmy z niej 2 illustracye.

Dr. W. Bacher „Die Bibilexegese M. Maimunis" Strassburg, 1897. Rozprawa gruntowna, ale sucha.

J. Weil „Philosophie religieuse de Levi ben Gerson" Paryż, 1668. Wykład gruntowny i jasny (str. 273).

A. Jellinek „Auswahl kabalistischer Mystik" 1-y Heft" Leipzig, 1853, 4 krótkie rozprawki o kabalistach przed Zoharem.

A. Frank „La Kabbale" Paryż 1892. Mówiliśmy w tekście o tem dziele.

Papus „La Kabale" Paryż 1892. Mówiliśmy o niej.

S. L. Mac Gregor Mathers „Kabala denudata, the kabalah Unveild". Londyn Przekład 3 traktatów Zohara z przedmową cytowaną w tekście.

S. Carppe „Etude sur les origines et la nature du Zohar" 1901. Był to nasz główny przewodnik przy rozbiorze kabały (str. 664).

I Abrahams „Jewish life in the middle Ages" London, 1896. Ciekawe dzieło o życiu wewnętrznem Żydów.

Dr. M. Joel „Beiträge zur Geschichte der Philosophie" Wrocław 1876, 2 tomy rozpraw o Majmonidesie, Gersonidesie, Gabirolu, Crescasie, Spinozie i Mendelsohnie.

A. Aall „Geschichte der Logosidée in der griechischen Philosophie" Lipsk 1896. Cytowaliśmy to dzieło (str. 250).

Dr. J. T. Spiegler „Geschichte der Ppilosophie des Judenthums" Lipsk. Praca zbyt powierzchowna.

S. Heller „Die echten hebr. Melodien" ubbers.. Trier 1893. Antologia poezyj przeważnie Gabirola i Hallewiego z przedmową D. Kaufmanna.

A. Sulzbach „Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen" Frankfurt, 1903. Jest to mała antologia wierszem i prozą.

S. Aben Verga „Das Buch Schevet Jehuda uebers. von

Dr. M. Wiener" Hannower, 1856. Cytowaliśmy wyjątek z tego przekładu.

A. Geiger „Leon da Modena" Wrocław 1856. Krótka rozprawa o tym wyjątkowym rabinie, którego opracował szerzej:

Dr. S. Stern „Der Kampf des Rabbiners gegen den Talmud im XVII J." Wrocław, 1902. Książka to bardzo ciekawa. Autor wypowiada naprzód własne poglądy na Talmud a następnie tłomaczy „Głos głupca".

Dr. S. Stern. „Geschichte des Judenthums von Mendelsoh bis auf die neuere Zeit", Wrocław 1870. Autor w 16 rozdziałach ogarnia emancypacyjną epokę Żydów w Niemczech". Książka to bez pretensyi do uczoności.

H. Ritter. „Geschichte der jüdischen Reformation w 3 częściach" (1858 - 1865). Autor mówi o Mendelsohnie i Lessyngu, o Friedlenderze i o Holdheimie. Wykład nie dość jasny.

J. Abrahams. „Chapters on jewish literature", Philadelphia 1899. W tym tomie o 275 str. dał autor 25 szkiców o różnych pisarzach do Mendelsohna włącznie.

Max Weissberg. „Die neuhebräische Aufklärungs-literatur in Galizien", Lipsk 1898. Książka ciekawa.

Nahoum Slouschz. „La renaissance de la littérature hébraique", Paryż 1903. Streściliśmy tę wyborną książkę w tekście.

G. Perrot i Ch. Chipiez „History of. Art in Sardinia, Judaea, Syria and Asia Minor, transl. by J. Gonino", Londyn 1890. Znane dzieło klasyczne.

Spis rozdziałów.



Ważniejsze omyłki druku

w części II t. I.

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
180	13 od dołu	87	8
186	9 „ „	były	bywają
187	6 „ góry	Vette	Wette
199	15 „ dołu	21	2
200	5 „ góry	11, XX	1—XXII
204	11 „ „	błogosławił	złorzeczył
204	10 „ dołu	Zohar	Sofar
206	2 „ „	Zoharowi	Sofarowi
207	8 „ góry	Zohara	Sofara
220	12 „ dołu	z którym	w którym
220	13 „ „	wamiast	zamiast
256	14 „ góry	Sakkaia	Jochanana
„	24 „ „	„	„
„	29 „ „	„	„
269	8 „ dołu	kenicheta	keniszta
273	13 „ góry	chaliach tsibur	szaliach-sibbur

w części I t. II.

15	Ilustracya wywrócona		
155	5 „ dołu	nad	przed
168	4 „ „	b. Akibie	R. Akibie
„	23 „ „	Ikara	Jekara
170	2 „ góry	tendencye	sentencye
177	10 „ „	Uszaja	Oszaja
180	14 „ „	Napcha	Napacha
181	12 od dołu	i Lakisz	i Resz Lakisz
184	13 „ „	Guna	Huna
194	18 „ góry	oker chorim	oker-harim
196	19 „ „	Chuni-Mari	Huna Mar
215	2 „ „	Chittin	Gittin
219	7 „ „	Judajim	Jadajim
„	16 „ dołu	Zuchermandel	Zuckermandel

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
228	6 od dołu	Wolff	Weber
229	3 „ góry	Citsith	cicith
„	4 „ „	Mesusa	Mezuza
250	2 „ „	Chanina	Meira
255	7 „ dołu	Rafa	Rabha
260	12 „ „	newela	nebela
261	2 „ „	żyjący	gnijący
„	21 „ „	tewel	tebel
273	14 „ „	Bornfeld	Bernfeld
280	11 „ góry	karą	korą
282	10 „ dołu	żydowskiego	nie żydowskie
284	12 i 13 „ góry	nie tylko opowiadać tembardziej nie należało lecz i zapisywać	ani opowiad ani tembardz nie należało z pisywać
290	3 „ dołu	wydobyć	wydobywa
292	12 „ „	stanowisku	stosunku
295	3 „ góry	Noah	Noah Manhein
„	4 „ „	w Mannheimie	w Wiedniu
„	10 „ „	Klei	Kley
298	14 „ „	jest bez	jest



